

Миф о рождении Героя

Отто Ранк

Миф о рождении Героя

Психологическое исследование мифа

РАСШИРЕННОЕ И ОБНОВЛЕННОЕ ИЗДАНИЕ

Отто Ранк

Переведено Грегори К. Рихтером, доктором философии, и Э. Джеймсом Либерманом, доктором медицины

Со вступительным эссе Роберта А. Сигала, доктора философии .

Originally published as *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer*

Psychologischen Mythendeutung in 1922 by Franz Deuticke in Leipzig and Vienna

Перевод на английский © 2004 Издательство Университета Джона Хопкинса

Содержание

[Вступительное эссе](#)

Роберта А. Сигала, доктора философии.

[Введение переводчиков](#)

[Предисловие к Первому изданию](#)

[Предисловие ко Второму изданию](#)

[1. Введение](#)

[2. Цикл мифов](#)

[3. Интерпретация мифов](#)

[Пьеса внутри Гамлета: к анализу и динамичному пониманию Произведения](#)

[Примечания](#)

[Ссылки](#)

[Указатель](#)

Вступительное эссе

Роберт А. Сигал, доктор философии .

Теории мифа претендуют на то, чтобы охватывать все виды мифов, но на практике каждая теория лучше всего подходит для определенной категории мифов. Теория Фрейда лучше всего соответствует мифам о героях, поскольку предметом мифа для фрейдистов являются стремление и свершения. Героизм может проявляться на разных стадиях психологического развития. На эдиповой стадии фрейдистский герой может быть стереотипным молодым бунтарем, бросающим вызов отцу-тирану, но в качестве альтернативы может быть послушным наследником отца. Героизм может восходить даже к младенчеству, когда главными подвигами являются рождение и выживание. Героем также может быть женщина. И наоборот, герой-мужчина может даже совершить женский подвиг - дать жизнь миру.

Изучение мифов о героях восходит, по крайней мере, к 1871 году, когда викторианский антрополог Эдвард Тайлор показал, что многие из них следуют единому сюжету: герой разоблачается при рождении, его спасают другие люди или животные, и он вырастает, чтобы стать национальным героем (1871, 1:254-55). В 1876 году австрийский ученый Иоганн Георг фон Хан утверждал, что все "арийские" истории о героях следуют формуле "разоблачения и возвращения", более всеобъемлющей, чем формула Тайлора (1876, 340). ¹ В каждом из четырнадцати случаев фон Хана герой рождается незаконнорожденным, из-за страха перед пророчеством о его будущем величии его бросает отец, его спасают животные и воспитывает скромная пара, он сражается на войнах, возвращается домой с триумфом, побеждает своих преследователей, освобождает свою мать, становится королем, основывает город и умирает молодым. Аналогичным образом, в 1928 году русский фольклорист Владимир Пропп попытался продемонстрировать, что русские сказки следуют общему биографическому сюжету, в котором герой отправляется в успешное приключение, а по возвращении женится и получает трон (1968). Схема Проппа охватывает как рождение, так и смерть героя. Хотя у Тайлора, фон Хана и Проппа были свои собственные теории мифа, ни один из них не применил его теорию к мифам о героях. Все трое ограничились установлением общего сюжета или схемы для мифов о героях и не стремились определить происхождение, функцию или предмет мифов.

Из тех ученых, которые не только очертили закономерности, но и построили теорию о героических мифах, наиболее важными были венский психоаналитик Отто Ранк (1884-1939), американский мифограф Джозеф Кэмпбелл (1904-87) и английский фольклорист Лорд Рэглан (1885-1964). Позже Ранк непоправимо порвал с Зигмундом Фрейдом, но когда он писал "Миф о рождении героя" (1909; пер. 1914), он был, по крайней мере открыто, апостолом Фрейда. ² Фрейд сам написал раздел "семейные романы". ³ Хотя Кэмпбелл никогда не был полноценным юнгианцем, он написал "Героя с тысячей лиц" (1949) как родственную душу К. Г. Юнгу. ⁴ Рэглан написал "Героя" (1936) как теоретического союзника Джеймса Фрейзера, который связывал мифы с ритуальным царевубийством. Сравнивая это трио в других местах, я ограничиваюсь здесь оценкой. ⁵

Наряду с "Мифом о рождении героя" Ранка классическим фрейдистским анализом мифа является книга Карла Абрахама "Сны и мифы", также первоначально опубликованная в 1909 году (пер. 1913). ⁶ Ключевой анализ мифа самого Фрейда, мифа об Эдипе, проводится в "Толковании сновидений" (100; пер. с англ. 1953, 4:261-64). ⁷ Абрахам и Ранк в равной степени следуют Фрейду в сравнении мифов со сновидениями (см. Freud 1964a, 25) и в объявлении

обоих замаскированным, символическим исполнением подавленных, подавляюще эдипальных желаний, сохраняющихся у взрослого мифотворца или читателя мифа. И Абрахам, и Ранк отвергают тех теоретиков, которых называют мифологами природы, которые либо считают, что миф повествует о физическом мире, а не о человеческом разуме, либо, что еще хуже, превращают мифы о людях в мифы о физическом мире. Таким образом, история Эдипа становится символом торжества света над тьмой: “Эдип... солнечный герой, который убивает своего детеныша, тьму; делит свое ложе с матерью, сумраком, из колен которой, зари, он родился, и умирает ослепленным, как заходящее солнце” (Ранг 1914, 10). 8

Труд Ранка намного полнее и живее, чем труд Абрахама, а второе, до сих пор непереведенное, издание 1922 года еще богаче. Ранк рассматривает гораздо больше мифов, чем Авраам, и изучает их гораздо более подробно. Количество мифов, которые он рассматривает, фактически свидетельствует об универсальности эдипова комплекса. Прежде всего, Ранк устанавливает общий сюжет для мифов. Правда, он может это сделать, потому что, в отличие от Авраама, он ограничивает себя мифами о героях, но он смело подразумевает, что все мифы можно рассматривать как мифы о героях. В дополнение к Мифу о рождении героя Ранк написал "Der Künstler" (1907), "Тема инцеста в литературе и легендах" (1912; пер. с англ. 1992), Легенда о Доне Хуане (1922-24; пер. 1975), Травма рождения (1924; пер. 1929), Двойник (1925; пер. 1971), Терапия воли (1929 и 1931; пер. 1978а [1936а]), Правда и реальность (1929; пер. 1978b [1936b]), Психология и душа (1930; пер. 1998), Искусство и художник (1932; пер. 1932а), Современное образование (1932; пер. 1932b) и за пределами психологии (1941). В 1913 году он и Ханнс Сакс написали доступный обзор прикладного психоанализа, озаглавленный "Значение психоанализа для наук о психике" (пер. 1916). Их глава “Мифы и легенды” соответствует анализу, содержащемуся в первом издании "Мифа о рождении героя".

Например, следуя Фрейду, героизм имеет дело с тем, что юнгианцы называют “первой половиной жизни”. Первая половина — рождение, детство, отрочество и юная зрелость — включает в себя становление себя как независимой личности во внешнем мире. Достижение независимости конкретно выражается в поиске работы и партнера. Обеспечение того и другого требует как отделения от родителей, так и овладения своими инстинктами. Независимость от родителей означает не отказ от них, а самодостаточность. Аналогично, независимость от своих инстинктов означает не отрицание их, а контроль над ними. Когда Фрейд говорит, что критерием счастья является способность работать и любить, он явно имеет в виду цели первой половины жизни, которые для него важны на всю жизнь. Фрейдистские проблемы связаны с сохраняющейся привязанностью к родителям или инстинктам. Зависеть от родителей в удовлетворении инстинктов или удовлетворять инстинкты антисоциальными способами - значит застрять, или зафиксироваться, на детском уровне психологического развития.

Схема Ранка, которую он применяет к более чем тридцати мифам о героях, относится к первой половине жизни. Примерно следуя схеме фон Хана, о которой он, по-видимому, не подозревал, Ранк проходит путь от рождения героя до достижения им “карьеры”:

Герой - ребенок самых выдающихся родителей; обычно это сын короля. Его появлению предшествуют трудности, такие как воздержание, или длительное бесплодие, или тайные половые сношения родителей из-за внешних запретов или препятствий. Во время беременности или предшествуя ей, появляется пророчество в форме сна или оракула, предостерегающее от его рождения и обычно угрожающее опасностью отцу или его

представителю. Как правило, его [то есть сына] опускают в воду в ящике. Затем его спасают животные или скромные люди (пастухи), и его вскармливает самка животного или скромная женщина. Повзрослев, он находит своих выдающихся родителей, причем весьма разносторонним образом; мстит своему отцу, с одной стороны, и получает признание, с другой, и, наконец, достигает звания и почестей. (1914, 61)

Буквально или сознательно герой, здесь всегда мужчина, является исторической или легендарной фигурой, подобной Эдипу. Он герой, потому что поднимается из безвестности к, как правило, трону. Буквально, он невинная жертва либо своих родителей, либо, в конечном счете, судьбы. В то время как его родители тосковали по ребенку и приносили его в жертву только для того, чтобы спасти отца, они, тем не менее, приносят его в жертву. Месть героя, если отцеубийство даже совершено сознательно, тогда понятна: кто бы не подумал о том, чтобы убить своего потенциального убийцу?

Символически или бессознательно герой героичен не потому, что он осмеливается завоевать трон, а потому, что он осмеливается убить своего отца. Убийство определено преднамеренное, и причина не в мести, а в сексуальной неудовлетворенности. Отец отказался отдать свою жену — реальный объект усилий сына: “Как правило, глубочайший, обычно бессознательный корень неприязни сына к отцу или двух братьев друг к другу можно отнести к соперничеству за нежную преданность и любовь матери” (Rank 1914, 74). Слишком ужасно, чтобы смотреть правде в глаза, что истинный смысл мифа о герое скрывается за придуманной историей, которая делает виновником отца, а не сына. Шаблон - это просто “как бы оправдание враждебных чувств, которые ребенок питает к своему отцу и которые в этом вымысле проецируются на отца” (Rank 1914, 68-69). ⁹ То, к чему стремится герой, маскируется под власть, а не под инцест. Прежде всего, тем, кем является герой, становится некая третья сторона — названный герой, — а не создатель мифа или кто-либо, кого он взволновал. Отождествляя себя с названным героем, мифотворец или читатель мифа опосредованно наслаждается триумфом героя, который на самом деле является его собственным. Он - настоящий герой мифа, который при правильной расшифровке является не биографией, а автобиографией.

Буквально кульминацией мифа является восхождение героя на трон. Символически герой также обретает супругу. Таким образом, можно было бы заключить, что миф адекватно выражает фрейдистскую цель первой половины жизни. В действительности он выражает противоположное. Исполненное желание заключается не в том, чтобы отделиться от своих родителей и от своих антисоциальных инстинктов, а, напротив, в том, чтобы установить максимально тесные отношения со своими родителями и удовлетворить самые антисоциальные побуждения: отцеубийство и инцест, даже изнасилование. Принятие работы своего отца и руки своей матери не совсем означает независимость от них.

Создатель мифов или читатель - взрослый человек, но желание, выражаемое мифом, - желание ребенка трех-пяти лет: “Следовательно, мифы создаются взрослыми посредством ретроградных детских фантазий, а герою приписывается личная инфантильная история создателя мифов” (Rank 1914, 82). Фантазия - это исполнение эдипова желания убить своего отца, чтобы получить доступ к своей матери. Миф исполняет желание, которое взрослый, который его придумал или использует, так и не перерос. Психологически этот взрослый - вечный ребенок. Так и не развив в себе достаточно сильного эго, чтобы совладать со своими инстинктами, он невротик: “Существует определенный класс людей, так называемые

психоневротики, которые, как показывает учение Фрейда, в некотором смысле остались детьми, хотя в остальном кажутся взрослыми” (Rank 1914, 63). Поскольку ни один простой ребенок не может одолеть своего отца, мифотворец воображает, что он достаточно взрослый, чтобы сделать это. Короче говоря, миф выражает не фрейдистскую цель первой половины жизни, а навязчивую детскую цель, которая мешает человеку достичь ее.

Безусловно, исполнение эдипова желания является скорее символическим, чем буквальным, замаскированным, чем явным, бессознательным, а не сознательным, ментальным, а не физическим, и опосредованным, а не прямым. Отождествляя себя с названным героем, создатель или читатель мифа разыгрывает в своем воображении поступки, которые он никогда бы не осмелился совершить в мире: “[Т] мифсоздан как компенсация за отвергнутые психические реальности и оправданное проецирование их на сверхчеловеческих богов и героев, которым все еще может быть позволено то, что стало шокирующим для человека” (Rank and Sachs 1916, 38). Даже эдиповы поступки названного героя замаскированы, поскольку героический паттерн действует на явном, а не на скрытом уровне. ¹⁰ Тем не менее, миф действительно обеспечивает своего рода самореализацию и, в свете конфликта между импульсами невротика и моралью невротика, обеспечивает наилучшую возможную самореализацию. Это представляет собой компромисс между “мощными ментальными тенденциями, требующими выражения, и в то же время ... встречными импульсами, которые удерживают их от полного достижения” (Rank and Sachs 1916, 36). ¹¹ Ранк противопоставляет невротика, который подавил свои импульсы и поэтому нуждается в косвенном выходе для них, “извращенцу”, который действует в соответствии со своими импульсами и поэтому, по-видимому, не нуждается ни в каких промежуточных мерах вроде мифа (1914, 93). ¹²

Современный психоанализ

Первый вопрос, который следует рассмотреть, заключается в том, насколько сильно изменился психоанализ — мейнстрим психоанализа - с 1909 года. Ведомые развитием психологии эго, которая превратила психоанализ из теории аномальной личности в теорию нормальной личности, современные фрейдисты, такие как американец Джейкоб Арлоу, рассматривают миф как способствующий нормальному развитию, а не увековечиванию невроза. Для них миф помогает взрослеть, а не, подобно Питеру Пэну, оставаться ребенком. Миф способствует приспособлению к социальному и физическому мирам, а не детскому бегству от них. Миф все еще может служить для исполнения желаний ид, но он в гораздо большей степени служит функциям эго защиты и адаптации и функции суперэго отречения. Более того, миф для современных фрейдистов служит всем, а не только невротикам. Короче говоря, современные фрейдисты воспринимают миф позитивно, а не отрицательно, как классические. Процитирую Арлоу:

Психоанализ может внести большой вклад в изучение мифологии, чем [просто] демонстрация в мифах желаний, часто встречающихся в бессознательном мышлении пациентов. Миф - это особый вид общественного опыта. Это особая форма совместной фантазии, которая служит для установления отношений индивида с членами его культурной группы на основе определенных общих потребностей. Соответственно, миф можно изучать с точки зрения его функции в психической интеграции — как он играет роль в предотвращении чувства вины и тревоги, как он представляет собой форму адаптации к реальности и к группе, в которой живет индивид, и как

он влияет на кристаллизацию индивидуальной идентичности и формирование суперэго. (1961, 375)

Для классических фрейдистов мифы подобны снам. Заявляет Абрахам, название книги которого говорит само за себя: “Я стремлюсь к интерпретации мифов по образцу толкования сновидений” (1913, 13). Для современных фрейдистов мифы не похожи на сны. Там, где сны все еще служат для удовлетворения желаний, мифы служат либо для их отрицания, либо для их сублимации. Марк Канцер пишет: “Там, где сновидение отражает требования инстинктов, миф имеет тенденцию увековечивать и представлять требования общества к психическому аппарату по символизации и принятию” (1964, 32). Для классических фрейдистов мифы - это просто публичные сны: “Проявление интимной связи между сном и мифом ... полностью оправдывает интерпретацию мифа как сновидения народных масс” (Rank 1914, 6). Для современных фрейдистов мифы, поскольку они общедоступны, служат социализации: “Мифы - это инструменты социализации” (Arlow 1961, 379).

В своем бестселлере "Использование чар" (1976) фрейдистский аналитик Бруно Беттельхайм говорит почти то же самое, что и Арлоу, но говорит это скорее о сказках, чем о мифах, которые он причудливо противопоставляет сказкам и интерпретирует в классическом фрейдистском ключе. Классические фрейдисты склонны рассматривать мифы и волшебные сказки как нечто родственное, точно так же, как они рассматривают мифы и сны. ¹³ Именно современные фрейдисты противопоставляют мифы сказкам, но обычно они отдают предпочтение мифам, а не сказкам, считая, что мифы служат эго или суперэго, а сказки - ид. Беттельхайм делает обратное. Безусловно, он не считает мифы исполнением желаний. Фактически, он, кажется, вторит Арлоу, которого сам не цитировал, утверждая, что “Мифы обычно включают требования суперэго, находящиеся в конфликте с действиями, мотивированными ид, и с желаниями эго самосохранения” (Bettelheim 1977, 37). Но для Беттельхайма, в отличие от Арлоу, мифическое суперэго настолько негибко, что созревание, которое оно поддерживает, недостижимо. Волшебные сказки в не меньшей степени, чем мифы, проповедуют взросление, но они делают это более мягкими способами и, таким образом, добиваются успеха там, где мифы терпят неудачу: “В мифе есть только непреодолимые трудности и поражения; в волшебной сказке есть равная опасность, но она успешно преодолевается” (Беттельхайм 1977, 199). В мифах герои, которые часто являются богами, добиваются успеха, потому что они исключительны. В сказках герои - обычные люди, чей успех вдохновляет на соперничество. Короче говоря, мифы для Беттельхайма в конечном итоге препятствуют психологическому росту, тогда как сказки стимулируют его. ¹⁴

Ключевым исключением среди классических фрейдистов, проводящих параллель между мифами и волшебными сказками, является венгерский антрополог Геза Рохайм, который противопоставляет мифы волшебным сказкам или народным преданиям способом, который провидчески предвосхищает Арлоу. Для Рохайма мифы представляют собой “более взрослую”, а народные сказки - “более инфантильную” “форму одного и того же конфликта” (1941, 279). Народные сказки - это сплошные фантазии: “ребенок получает в воображении исполнение тех бессознательных желаний, которых он еще не может получить в реальности” (1922, 181). Напротив, мифы “связывают фантазию и реальность” (1941, 275). Народные сказки об Эдипе заканчиваются отцеубийством; мифы об Эдипе заканчиваются подчинением воскресшему, торжествующему отцу, который является настоящим героем (см. Róheim 1941, 277-78). Там, где в “Сказке о Джеке и бобовом стебле” Джек перехитряет людоеда, становится богатым и живет

долго и счастливо (см. Рохайм 1941, 275), в “Мифе о Прометее” герой “становится представителем отречения; и его достижение, великий культурный акт открытия огня, совершается с энергией или, лучше сказать, либидо, которое было отвлечено от своей первоначальной цели” (Рохайм 1974, 260). Более того, Зевс наказывает Прометея за кражу огня: “Желание [ид] постоянно возвращается (печень) и постоянно съедается орлом (суперэго)” (Рохайм 1974, 261). ¹⁵ Даже если случай с Прометеем или Эдипом предполагает наказание и лишь окончательное подчинение, а не первоначальное отречение, миф все равно не является, в отличие от народной сказки, простым исполнением желаний.

Подобно Рохейму, которого он признает лишь мимоходом, Арлоу воспринимает сказки как средство исполнения желаний, а мифы - как средство отречения от них или сублимации. Как и Рохайм, Арлоу противопоставляет Джека Прометею, а затем добавляет случай с Моисеем на горе Синай. Очевидно, что все три истории описывают восхождение героя во владения “всемогущей фигуры, обитающей на небесах”, и возвращение “с каким-либо символом власти, богатства или знаний” (Arlow 1961, 381). Но там, где Джек нахально крадет у людоеда все, что хочет, Прометей боится и наказывается Зевсом. Тем не менее, как и Джек, он ворует. Напротив, Моисей восходит на гору Синай как слуга, а не антагонист Бога и передает Божьи законы израильтянам ниже:

Сказочная версия [т. е. “Джек и Бобовый стебель”] этой проблемы относится к тенденции детства к исполнению желаний, в которой вклад суперэго минимален и неоформлен, а страх возмездия всемогущ. ... То, что воплощено в этой вариации [то есть в мифе о Прометее], - это стадия, выходящая за рамки безмятежного исполнения желаний простой сказки, подавляющее воздействие страха возмездия. ... То, что изначально [т.е. в “Прометее”] было преступлением неповиновения и агрессии против богов, в этой более поздней версии [т.е. в мифе о Моисее] представлено как выполнение воли Самого Бога. (Арлоу, 1961, 382-83)

Там, где Прометея ставят на место за то, что он осмелился бросить вызов богу, Моисей возвышается до богоподобного статуса за то, что он почтил бога. Таким образом, Моисей исполняет свое желание стать отцом, но не свергая его. По иронии судьбы, Авраам также фокусируется на случаях с Прометеем и Моисеем, но утверждает, что послушный Моисей является “заменой” прометеевского, мятежного, эдипова Моисея, которому, в конце концов, запрещен вход в Землю Обетованную (см. Abraham 1913, 50-51). ¹⁶

Что касается Ранга, то для Арлоу предполагаемый мифотворец или читатель мужского пола отождествляет себя с Моисеем и тем самым опосредованно становится настоящим героем мифа, но теперь уже как законодатель, а не как бунтарь: “Мифология религии способствует социальной адаптации индивида и интеграции с сообществом и его ценностями в силу того факта, что индивид бессознательно отождествляет себя с идеализированными качествами мифологического героя” (Arlow 1982, 188). Для Арлоу, как и для Фрейда, Ранка и Абрахама, миф представляет собой компромисс, но не в виде, как для них, замаскированного, а не открытого исполнения желаний. Скорее, миф сочетает в себе самореализацию с сублимацией и отречением. Он одновременно удовлетворяет ид, эго и суперэго. ¹⁷

Что бы эго-психологи сказали о мифе об Эдипе? Предположительно, они сосредоточились бы не на том, что предшествует поступкам Эдипа — его доэдипальной стадии, - а на том, что следует за поступками: чувстве вины, которое переполняет его, как только он обнаруживает, что натворил. Наказание, которое он немедленно налагает на себя, выходит далеко за рамки того,

чего требовал Дельфийский оракул. И все же идеальным мифом для эго-психологов был бы тот, в котором герой в первую очередь отказывается или сублимирует свои антисоциальные побуждения.

Не все современные фрейдисты отвергли классический подход. ¹⁸ Выдающийся американский фольклорист Алан Дандес (1975, 1980, 1987, 1989, 1997) вызывающе старомоден. Для него миф скорее исполняет, чем отвергает или сублимирует подавленные желания. Дандес заявляет: “Содержание фольклора ... в значительной степени бессознательно. Следовательно, по большей части он представляет ид, а не эго. С этой точки зрения психология эго, возможно, не сможет пролить свет на большую часть содержания фольклора” (1987, xii). Дандесу доставляет удовольствие демонстрировать скрытые, антисоциальные желания, выражаемые мифами, — желания, которые столь же часто бывают анальными, сколь и эдиповыми, столь же часто гомосексуальными, сколь гетеросексуальными, а иногда и вовсе несексуальными. ¹⁹

Также против современного фрейдистского акцента на адаптивной функции мифа выступает американский аналитик Гарри Слохауэр (1970а, 1970b). Различая ”миф“ от ”мифопоэзы“, он допускает, что миф, как часть религии, поддерживает отречение и сублимацию, как утверждает Арлоу, но утверждает, что мифопоэза, или миф, преобразованный отдельными художниками, пропагандирует бунт. В мифопоэзе герой, предпринимая путешествие, которое примерно повторяет то, что описал едва признанный Кэмпбелл, создает новые ценности, которые нетак легко согласовать со старыми ценностями. Слочауэр противопоставляет героический образец Рэнка, который в поверхностном исполнении Слочауэра радостно заканчивается триумфальным возвращением героя в сообщество, к себе самому, которое заканчивается лишь временным *modus vivendi* (см. Слочауэр 1970а, 25; 1970b, 153). И все же Слохауэр, на современный манер, приписывает бунт эго, а не ид: “Подобно тому, как в мифологии наблюдается стремление к конформизму, в мифопоэзе мы имеем изменение функций, которое позволяет повысить роль эго, а также более критичного индивидуализированного суперэго” (1970b, 155).

С точки зрения современного психоанализа, анализ Ранка кажется классически фрейдистским. Мифы подобны снам. ²⁰ Мифы также похожи на сказки. Все три свидетельствуют об удовлетворении подавленных антиобщественных желаний. ²¹ Мифический герой свергает своего отца, а не подчиняется ему, и делает это, чтобы обеспечить сексуальный доступ к своей матери. Здесь нет ни сублимации, ни отречения.

Постфрейдистский ранг

Настоящая проблема не в том, насколько современен фрейдистский Миф о Рождении Героя, а в том, насколько он фрейдистский в целом. Насколько сильно расширенное и переработанное второе издание 1922 года, опубликованное всего за два года до Травмы рождения, но до сих пор не переведенное на английский, отражает постфрейдистский статус? Насколько это соответствует даже первому изданию 1909 года?

Для начала, что подразумевается под более поздним, независимым Рангом? В противоположность Фрейду, Ранг — Ранг собственной личности — определяет первостепенное отношение каждого к своей матери, а не к родителю того же пола. Поскольку материнские отношения восходят к рождению и младенчеству, основная стадия жизни скорее доэдипова, чем эдипова. Отношения с отцом возникают позже — прежде всего, на эдиповой стадии.

Отношения с матерью изначально являются отношениями союза, и самые глубокие чувства по отношению к ней - это отношения зависимости и отождествления. С рождением приходит первая травма: травма разлуки. Из—за того, что мать вынашивает плод, а затем вынашивает его — выгоняет из организма, - и из-за того, что мать кормит, но в то же время отнимает своего ребенка от груди, чувства к матери двойственны. Как отца по Фрейду, мать по Рангу бояться так же, как и любят.

Ранкианская терапия стремится восстановить первоначальную связь, хотя теперь уже с терапевтом. Терапевт - это не чистый лист, на который человек проецирует — переносит — прошлые отношения с родителем, а с настоящим партнером. Сочувствие имеет большее значение, чем понимание. Терапия направлена на повторное переживание разлуки — в форме прекращения терапии, — но без травмы, которая сопровождала первоначальную разлуку.

Хотя Фрейд, по крайней мере, еще в 1909 году, был готов признать, что “акт рождения является первым переживанием тревоги и, следовательно, источником и прототипом аффекта тревоги” (1953, 5:400, п. 3), он никогда не был готов считать рождение основным, не говоря уже о единственном, источнике тревоги и невроза. ²² Он отказался подчинять Эдипов комплекс, в центре которого находится отец, травме рождения, в центре которой обязательно находится мать. По мнению Ранка, тревога младенца при рождении является источником всех последующих тревог. Конфликт с отцом сохраняется, но скорее потому, что он блокирует стремление сына вернуться в материнскую утробу, чем потому, что он блокирует эдипово стремление сына. Страх перед отцом - это вытеснение страха перед матерью, которая, более того, бросила, а не кастрировала своего сына. Сексуальное влечение к матери также является средством возвращения в утробу матери, а не получения эдипова удовлетворения.

На более позднем этапе младенец, все еще стремясь остаться с матерью, одновременно стремится отделиться от нее. Жизнь - это непрерывная борьба между стремлением к автономии и желанием воссоединения. Стремление к автономии приводит к страху принимать решения относительно своей жизни и, таким образом, к тому, что Ранк называет “страхом жизни”. Стремление к воссоединению приводит к страху потери индивидуальности и, следовательно, к тому, что Ранк называет “страхом смерти”. Конфликт между ид и суперэго - это просто одно из мест, где разыгрывается конфликт между желанием отделиться и желанием объединиться. Конфликт нельзя разрешить, но его можно уменьшить. Психическое здоровье состоит из баланса между склонностями. Человек может быть независимым, но при этом оставаться связанным с другими.

Мать имеет меньшее значение как объект самореализации, сексуальной или иной, и большее как воспитатель. Действительно, отец имеет такое же значение. Оба родителя десексуализированы. Ребенок стремится убить одного из родителей не для того, чтобы заняться сексом с другим, а для того, чтобы сохранить любовь обоих, не жертвуя автономией. Даже отцеубийственное или матрицид-ное побуждение все равно проистекает из желания разлуки. Обратное стремление к союзу с родителями проистекало бы не из кровосмесительного желания, а из трусости.

Для Ранка ключевой сущностью в психике является воля, которая намного сильнее своего ближайшего фрейдистского аналога, эго. Там, где эго Фрейда развивается из отрицания или отсрочки влечений, воля Ранка является врожденной. Там, где эго Фрейда в лучшем случае может быть посредником между влечениями и суперэго, воля Ранка может управлять

влечениями и направлять их. Там, где эго Фрейда стремится только к посредничеству, воля Ранка творчески стремится выковать независимую личность. Под волей Ранк подразумевает не ницшеанскую или адлеровскую волю к власти, а волю к автономии. Причиной невроза является не слабое эго, а слабая воля, которую терапия стремится укрепить. Сопротивления воспринимаются как выражение воли, и поэтому их следует не устранять, а усиливать. Воля слаба, потому что она отягощена чувством вины, которое отражается в двойственном отношении к акту разлуки.

Почти с самого рождения дети отстаивают свою волю вопреки воле своих родителей, чтобы выковать свою независимость. Их воля становится “встречной волей”. Отказ подчиниться приучению к туалету свидетельствует об этой противоположной воле, и подростковый бунт проявляется в первую очередь. В то же время дети остаются зависимыми от своих родителей и боятся мира. Их потенциальная независимость вызывает беспокойство. Более того, первозданный союз с матерью заставляет ребенка сопереживать ее чувствам потери и отвержения, тем самым вызывая еще большее чувство вины. Терапия направлена на то, чтобы дать пациентам возможность пережить разлуку без чувства вины или тревоги.

Существует четыре типа людей: средние, творческие, невротические и антисоциальные (преступники и психопаты). Средние, или “нормальные”, люди - конформисты. Они преодолевают напряженность между разделением и единением, отдавая свою независимость сообществу, а Ранг презирует их легкую конформность. Творческие личности, которых он больше всего уважает, хвастаются своей независимостью, противопоставляя себя сообществу. Их отчуждение от группы является преднамеренным. Творчество не ограничивается искусством. Это можно найти в науке и, даже больше, в создании самобытного “я”. Невротические личности, которым Ранк, подобно Фрейду, стремится помочь, также отчуждены от общества, но они слишком загнаны в угол чувством вины и тревоги, чтобы самоутвердиться. Их воля - это противоположная воля. Там, где Фрейд считает невроз несостоявшейся нормальностью, Ранк считает его несостоявшимся творчеством. Невротик - неудавшийся художник, а не несостоявшийся “нормальный”. Как выражение воли, креативность в большей степени сигнализирует о стремлении к автономии, чем о сублимированной сексуальности (см., например, Rank 1932a, 26).

Творческие личности проявляют оригинальность не только для себя, но и для других. Они похожи на Лютера Эрика Эриксона — любимым примером самого Ранка является святой Павел. [23](#) Отдавая другим, творческие личности облегчают вину, которую они испытывают за свою разлуку. Там, где невротики самоутверждаются, отвергая мир, обычные люди отвергают себя ради мира. Там, где невротик отделяется, не объединяясь, обычный человек объединяется, не разделяясь. Обычные люди принимают себя такими, какими их определяет общество. Творческие личности воссоздают себя. Их творчество - это возрождение.

Творческие личности являются героями — не в том смысле, как для Фрейда, что они самоутверждаются за счет других, а, напротив, в том, что они создают “я” для подражания другим. Героизм - это прославление творчества, а не агрессии. Творческий человек - успешный герой; невротик - герой-неудачник. [24](#)

Конечная цель разделения - создание не просто независимого “я”, но бессмертного. Бессмертие представляет собой высшую форму творчества. Рождение ребенка означает собственную смертность: вместе с жизнью надвигается смерть. Для Ранка, как и для Фрейда,

отец, таким образом, боится новорожденного, но как угрозы своему бессмертному "я", а не смертному. 25 Творческая личность кует не просто новую личность, но бессмертную. Собственное бессмертие Фрейда было достигнуто благодаря самому психоанализу. Обычные люди достигают бессмертия, придерживаясь существующей идеологии.

Миф о рождении Героя

Рассматриваемый вопрос заключается в том, сколько постфрейдистского значения содержится во втором или даже в первом издании Мифа о рождении Героя. На мой взгляд, второе издание (переведенное в этом томе) не столько порывает с первым, сколько усугубляет уже обнаруженную в первом издании пропасть между фрейдистским и постфрейдистским рангом. Тот факт, что второе издание почти ничего не исключает из первого и вместо этого дополняет его, подтверждает эту точку зрения. В обоих изданиях наблюдается разрыв между постфрейдистским акцентом на рождении героя и фрейдистским фокусом на поступках героя - при этом акцент во втором издании смещается в сторону рождения. В обоих изданиях наблюдается параллельное расхождение между постфрейдистским названием и фрейдистским шаблоном, ни то, ни другое не меняется. Хотя в названии явно выделяется рождение героя, схема подчиняет рождение деяниям: рождение является решающим не из-за разлуки героя с матерью, а из-за попытки родителей предотвратить при рождении предсказанные последствия отцеубийства.

Во втором издании Ранк представляет серию снов, которые связывают рождение с водой, как в схеме (см. стр. 53-58 в этом томе). Но все эти сны принадлежат женщинам, а не мужчинам, и тревога связана с родами, а не с самим появлением на свет. Ранк уверен, что он показал, что в мифах о героях пребывание на воде символизирует рождение, вода символизирует амниотическую жидкость, а "маленькие сундучки, корзинки или кораблики", в которые помещают новорожденного, символизируют утробу матери (стр. 55, 58). Но значение этих элементов по-прежнему исходит из снов будущих матерей, а не отцов. Нелегко связать описанные здесь сны с двумя желаниями, которые Ранк сохранил с первого издания: желанием иметь идеальных родителей, которое исполняется в семейном романе, и эдиповым желанием, которое исполняется в мифе в целом. Точно так же нет очевидной связи между народным поверьем, которое Ранк также вводит во втором издании — распространенной, сознательной верой в то, что рождение символизируется соприкосновением с водой (см. стр. 58-67), - и любым из желаний в героических мифах. Новорожденным может грозить утопление, но не потому, что родители бросили их умирать; скорее, само рождение опасно. Действительно, как показывают примеры Ранка, родители спасают своих детей от утопления.

Во втором издании Ранк риторически спрашивает, остаются ли после "неопровержимых доказательств этого символизма рождения сомнения относительно его применения к героическому мифу" (стр. 61), но на самом деле он все еще пытается связать две разные темы: травму рождения и травму эдипова комплекса. Когда он заявляет, что "более глубокое обобщение и прояснение выражается в идее рождения в воде, которая также представляет собой миф о разоблачении по преимуществу — само рождение" (стр. 66), он имеет в виду ненадежность самого рождения. Но в схеме воздействие в воде означает воздействие после рождения, а не воздействие при рождении. Здесь воздействие - это пассивный способ, которым родители замышляют, чтобы их новорожденный умер, а не появился на свет. Не вняв божественному предупреждению против самого рождения, они теперь должны спешить убить

своего сына при рождении. Ранг постоянно смешивает разоблачение как рождение с его противоположностью: разоблачением как смерть. Он замечает, что в мифе разоблачение как рождение представлено как разоблачение как смерть: “Дети выходят из "воды". Корзина, шкатулка или вместилище просто означают вместилище, матку; так что обнажение непосредственно означает процесс рождения, хотя он представлен своей противоположностью” (1914, 69-70). Но если паттерн определяет символику, то разоблачение как рождение должно символизировать разоблачение как смерть, а не наоборот. Этот ранг, делающий разоблачение как смерть символом разоблачения как рождения, подчеркивает его озабоченность, даже в первом издании, самим рождением.

Помимо простого объявления разоблачения как смерти, чтобы символизировать разоблачение как рождение, Ранг связывает несоответствие с шаблоном: “Первая причина представления рождения через его противоположность — опасное для жизни пребывание в воде — заключается в усилении родительской враждебности по отношению к будущему герою” (1914, 72). Но во всех остальных случаях враждебность маскируется любовью или нейтралитетом — например, в противодействии рождению ребенка обвиняют Судьбу, а не родителей. Почему разоблачение как рождение должно маскироваться разоблачением как смерть, а не наоборот? Ранг никогда не говорит.

Ранг действительно использует объяснение Фрейда источника семейного романа, связывая рождение со смертью, поскольку Фрейд приписывает фантазию о рождении у более знатных родителей не только завистливому сравнению, которое ребенок проводит между своими нынешними родителями и другими взрослыми, но и пренебрежению, которое ребенок чувствует со стороны своих родителей:

Возможности возникают слишком часто, когда ребенком пренебрегают или, по крайней мере, он чувствует себя заброшенным, когда ему не хватает всей любви родителей или, по крайней мере, он сожалеет о том, что ему приходится делить ее с другими детьми в семье. Ощущение того, что чьи-то собственные наклонности не совсем взаимны, находит свое облегчение в идее ... быть падчерицей или приемным ребенком. (Фрейд, в "Ранге", 1914, 64)

По мнению Ранка, от чувства пренебрежения со стороны родителей до чувства противостояния с их стороны всего один шаг: “Весь семейный роман в целом обязан своим происхождением чувству пренебрежения, а именно предполагаемой враждебности родителей” (1914, 72). Для Ранка это также всего лишь короткий шаг от чувства противостояния со стороны родителей к чувству, что они выступают против самого рождения: “В мифе эта враждебность заходит так далеко, что родители отказываются позволить ребенку родиться” (ibid.). Следовательно, рождение представляет собой неповиновение родителям: “Более того, миф ясно показывает желание принудить [ребенка] материализоваться вопреки воле родителей” (ibid.). Но даже если Ранк связывает разоблачение как рождение с разоблачением как смерть — родители выступают против рождения, так что рождение бросает вызов смерти — как это может быть? предотвращенная смерть символизирует рождение? Рождение обходит смерть, а не влечет за собой ее.

Раздел второго издания "Мифа о рождении героя" с наименьшим количеством изменений представляет собой изложение самих мифов. Ранг добавляет значительные примеры — в частности, случай с Дионисом и параллели с ним; случай с Траханом; параллель с делом Саргона; дополнительные параллели с делом Моисея; Гамлет и царь Давид как дальнейшие

параллели с Кайхосравом, который сам является параллелью с делом Кира, по крайней мере, в том виде, в каком Кир представлен Геродотом; и Нелей и Пелиас как дальнейшая параллель с близнецами Ромулом и Ремом. Но, как и все исходные примеры, все они сохранены, новые разнообразны и поэтому неубедительны: в то время как большинство фокусируется на рождении, разоблачении и спасении — доэдипальных аспектах, - некоторые переходят к возможной мести и триумфу — эдиповым аспектам.

Эдип

Поразительно, что Ранг несколько не меняет представления об Эдипе. Элементы схемы 1909 года остаются: царственные родители; задержка зачатия; пророческое предупреждение против рождения; попытка детоубийства, чтобы избежать пророчества; детоубийство путем разоблачения, которое в самых ранних версиях мифа происходит на море, а не, как у Софокла, на суше; спасение приемными родителями; возможное раскрытие личности; последующее отцеубийство; и наследование в качестве короля. [26](#) Безусловно, приемные родители такие же королевские особы, как и настоящие родители, так что желание иметь более достойных родителей остается невыполненным. Гораздо важнее то, что Эдип сознательно стремится предотвратить отцеубийство, так что желание убить отца исполняется совершенно непреднамеренно. Осознание Эдипом своей личности происходит лишь спустя много времени после отцеубийства и поэтому вряд ли может послужить толчком к нему. [27](#)

Рэнк мог бы использовать непреднамеренный характер отцеубийства, чтобы преуменьшить Эдипов комплекс Эдипа. Конечно, многие комментаторы подчеркивают доэдиповы травмы Эдипа, связанные с оставлением, нанесением увечий и усыновлением. [28](#) Например, Питер Рудницкий утверждает, что пьеса Софокла “разыгрывает возврат к младенчеству Эдипа” (1991, 19). Возвращаясь от настоящего к прошлому, как и в самом анализе, пьеса заполняет картину самых ранних лет Эдипа, которые Эдип, таким образом, переживает заново. Эдип не просто регрессирует к младенчеству, он символически возвращается в утробу своей матери, “сначала проходя через двери дворца, а затем через двери спальни” (там же). Возвращение Эдипа из дворца символизирует возрождение - и начало исцеления. По мнению Рудницкого, пьеса Софокла необычайно точно соответствует как теории Ранка, так и практике Ранка в Травме рождения. Ключевая травма возникает при рождении, и терапия включает в себя нетравматичное повторное переживание этого (см. Рудницкий 1991, 17-18).

Травма рождения

Вопрос в том, можно ли обнаружить Травму Рождения, хотя бы в эмбриональной форме, в Мифе о Рождении Героя. Рудницкий, как и другие, считает, что это можно найти даже в первом издании "Мифа". Он цитирует уже цитированные мной отрывки, в которых Ранк переходит от чувства пренебрежения ребенка его родителями к чувству противостояния ребенка с их стороны противодействию родителей рождению ребенка (см. Ранк 1914, 72). Для Рудницкого взрослое поражение Эдипа от своего отца - это просто реконструкция его поражения от своего отца при рождении: “сцену на перекрестке, в которой Эдип встречает и убивает своего отца, Лая, можно справедливо рассматривать как реконструкцию родовой травмы на эдиповом уровне” (1991, 23). В обеих ситуациях сын одерживает победу над отцом, который угрожает ему. Рудницкий далее цитирует часть строки из “Мифа”, которая, по-видимому, предвосхищает Травму рождения: “Будущий герой фактически преодолел величайшие трудности благодаря

своему рождению, поскольку он победоносно пресек все попытки предотвратить это" (Rank 1914, 73, частично цитируется в Rudnytsky 1991, 23). 29

Рудницкий мог бы провести еще более тесную связь между рождением и отцеубийством. Ибо, согласно схеме Ранка, мотивом сына для убийства своего отца является месть за то, что его хотели убить при рождении. Правда, родители искренне хотят ребенка и разоблачают его при рождении только из—за пророчества о том, что сын, если родится, однажды убьет своего отца - пророчества, которое они принимают, но почему-то думают, что смогут обойти. Тем не менее, они предпочитают отца сыну, который, узнав о своей родословной, возвращается домой, чтобы убить своего отца. Правда, он убивает только своего отца, но тогда отец является более виновным родителем, поскольку потенциальное детоубийство было предпринято только для того, чтобы защитить его. Ограниченная роль матери заключается в том, чтобы встать на сторону своего мужа против их сына — и, для более позднего Звания, даже встать на сторону сына против мужа. 30 Образец, несомненно, снимает вину с сына, делая его мотивом мести, а не желание вернуть свою мать.

Но этот паттерн прикрывает Эдипов комплекс. Теперь виновником является сын, потому что он провоцирует смертельную схватку со своим отцом и делает это, чтобы получить доступ к своей матери. Процитируем Ранка заново: “Вымышленный роман [то есть миф] является, так сказать, оправданием враждебных чувств, которые ребенок питает к своему отцу и которые в этом вымысле проецируются на отца” (1914, 68-69). Не является ли Ранк здесь, в отрывке, сохраненном во втором издании (стр. 52 в этом томе), “разоблачением” схемы как прикрытия? Разве он не утверждает, что мифотворец и любой читатель или слушатель мифа выдумывают историю о брошенности, чтобы замаскировать враждебное отношение ребенка к своим родителям, а не их к нему? Разве Ранк в Мифе о Рождении Героя не противоположен Ранку в Травме Рождения, принимая доэдиповы травмы оставления, разоблачения и усыновления скорее за оправдание, чем за реальность? 31 Трудно понять, как можно утверждать, что Ранг подчиняет комплекс рождению, когда, опять же процитируем отрывок, сохраненный во втором издании: “как правило, глубочайший, обычно бессознательный корень неприязни сына к отцу или двух братьев друг к другу можно отнести к соперничеству за нежную преданность и любовь матери” (Rank 1914, 74; стр. 68 в этом томе). Вопрос не в том, отказывается ли Ранк от первенства эдипова комплекса или значения мифа об Эдипе в более поздних произведениях 32, а в том, делает ли он это в Мифе о рождении Героя. Несмотря на все его растущее внимание к рождению, я не думаю, что он это делает.

Настоящий сдвиг в значении мифов о героях происходит с самой Травмой рождения, в которой Ранк систематически интерпретирует, казалось бы, всю человеческую жизнь в соответствии с родовой травмой. Страх темноты, оральные и анальные действия, всевозможные сексуальные действия, невротические симптомы, сон, сновидения, символы, отношение к смерти, религии, искусству, философии, мистицизму и, не в последнюю очередь, Эдипов комплекс — все это либо выражения физического отделения от матери при рождении, либо попытки отменить это отделение, будь то путем возвращения в утробу матери или, в качестве запасного варианта, путем создания мира, подобного утробе матери, после рождения. Как он заявляет, “точно так же, как тревога при рождении составляет основу любой тревоги или страха, так и каждое удовольствие имеет своей конечной целью восстановление внутриутробного первичного удовольствия” (1929, 17). Только анализ предлагает решение, обеспечивая нетравматичное

перерождение: “Анализ в конце концов оказывается запоздалым достижением незавершенного овладения родовой травмой” (1929, 5).

Ранк продолжает рассматривать миф как исполнение желания, но теперь исполненное желание, как и желание культуры в целом, заключается либо в отмене рождения, либо в создании второй матки. “Слепота Эдипа в самом глубоком смысле представляет собой возвращение во тьму материнской утробы, и его окончательное исчезновение через расщелину скалы в Подземный мир еще раз выражает то же стремление вернуться в мать-землю” (1929, 43). В качестве альтернативы, мифы о сотворении мира описывают сотворение физического мира, “превращенного в замену матери” (1929, 103). Мифы о первоначальном или будущем рае также представляют идеал, подобный матке.

В то время как Ранк цитирует свой собственный Миф о Рождении Героя, как будто даже он интерпретирует героизм а-ля родовая травма, на самом деле интерпретация Травмы Рождения резко меняется. Если в “Травме рождения” первым поступком героя, как и в Мифе, является само рождение — “рождение есть настоящее достижение” (1929, 131, п. 1), — то герой одновременно хочет остаться в утробе матери, и “за маской” взрослых “реформаторских и завоевательных деяний героя он постоянно стремится вернуться снова” (1929, 107). Отец, кажется, одновременно выступает против рождения героя и является его причиной. Запрет Бога-Отца на вкушение Адамом и Евой плодов с Древа Познания “демонстрирует то же нежелание ... отделять спелый плод от материнского стебля, что и в мифе о рождении героя, изначальную враждебность отца к появлению героя на свет вообще” (1929, 113). Здесь, как и в Мифе, отца обвиняют в противодействии рождению, что символизируется “срыванием плода” с дерева (ibid.). Но изгнание Богом Отцом Адама и Евы “представляет собой еще раз повторение болезненных родов, отделение отца от матери [т.е. Эдема] отцом” (ibid.). Здесь отца обвиняют в том, что он вызвал рождение, что символизируется изгнанием. 33

В то же время в Травме Рождения ключевыми являются отношения между матерью и сыном. Если в Мифе отец является виновником противодействия рождению, то в Травме Рождения мать является виновницей рождения ребенка. Отец просто встает между матерью и сыном. И к строке “разлука отца с матерью” в описании истории Эдемского сада Ранк добавляет: “которой мужчины и женщины подвергаются одинаково” (там же), так что, вопреки Фрейду, напряженность в отношениях с отцом не ограничивается сыном.

Еще одно различие между Травмой рождения и Мифом о Рождении Героя заключается в связи, которая теперь устанавливается между героем и художником. Ранк теперь предлагает заменить термин “художник” на “герой” для обозначения культурного героя — того, кто в религии, искусстве или философии создает “возвышенные компенсации желаний” за затянувшееся разочарование жизнью вне утробы матери (1929, 190). 34 Связь между героем и художником сохраняется во всех последующих произведениях Ранка. 35

За пределами травмы рождения

Однако даже Травма Рождения не содержит концепций, которые наиболее отчетливо демонстрируют ранковщину: воли, творчества и бессмертия. В “Терапии воли” Ранк утверждает, что Софокл осуждает Эдипа по нескольким пунктам: за предположение, что интеллект— сознание, а не воля управляет человеческими действиями; за предположение, что знающее сознание превосходит незнание—иллюзию; и за то, что обвиняет Судьбу, а не себя в своих

поступках. Все три осуждения Эдипа, безусловно, являются также осуждениями Фрейда, который приписывает невроз бессознательному и, следовательно, невежеству, который стремится сделать бессознательное сознательным и поэтому полагается на интеллект в лечении, и который снимает с Эдипа ответственность, обвиняя его бессознательное: 36

Эта мораль [мифа] ... в точности антианалитична. Греческую сагу об Эдипе следует понимать как реакцию на этот интеллектуальный гибрид, первого западного мыслителя, философа-ироника, который хотел умозрительно разгадать загадку человеческой природы. ... В саге об Эдипе все зло возникает не от делания, а от знания или желания знать, за что человек должен, наконец, взять ответственность на себя, вместо того чтобы перекладывать ее на судьбу, или Богов, или бессознательное. (1978a [1936a], 50-51)

Там, где в Мифе о Рождении Героя Эдип является жертвой своего бессознательного, которое преобладает над его сознательной волей, в Волевой терапии он сознательно управляет своими действиями.

В "Правде и реальности" Ранк противопоставляет героический миф, представленный историей Эдипа, "религиозному мифу", представленному историей Эдемского сада (Бытие 3). Итак, грехопадение Эдипа происходит из воли без сознания, тогда как грехопадение Адама и Евы происходит из сознания, или чрезмерной интеллектуализации, которая парализует волю. Эдип не женился бы на своей матери, если бы знал, кто такая Иокаста, а Адам и Ева не испытывали бы сексуальных ограничений, если бы не вкусили от Древа Познания:

Миф о герое представляет опыт (проживание), поступок, волю, которые сознание могло бы только ограничить, как мы находим это выраженным в истории об Эдипе, но герой приходит к горю и должен прийти к горю из-за того, что он не может знать заранее и даже не хочет знать, чтобы иметь возможность действовать. Религиозный миф олицетворяет "знание", познание Бога, то есть самопознание, и здесь человек снова страдает от того, что знание о самом себе мешает наивному действию, ограничивает его и мучает, не принося ему удовлетворения и освобождения, которые дарует поступок. (Ранг 1978b [1936b], 28)

Однако, если сопоставить характеристику Ранком источника падения Эдипа в Мифе о рождении Героя, Правде и реальности и Волевой терапии, главной проблемой сейчас является взаимосвязь между сознанием и волей, а не, как в Мифе, взаимосвязь между эго и ид. Миф может частично предвосхищать Травму Рождения, но он не предвосхищает еще более поздний Ранг. 37

В "Психологии и ранге души" прослеживается история, начиная с "примитивных" времен и заканчивая нынешней "сексуальной эрой", различных способов, которыми люди стремились к бессмертию. Теперь он ограничивает мифы в Мифе о Рождении Героя "цивилизованными" народами. Там, где первобытные люди верили, что духи умерших оплодотворяют женщин, так что духи, а не "отцы" передают свои бессмертные души сыновьям, отцы в конце концов пришли к убеждению, что они были зачинщиками своих сыновей, которым они таким образом передали свои души и, следовательно, свое бессмертие. Там, где отцы поначалу таким образом принимали это "генеративное бессмертие" — бессмертие через продолжение рода, — в сексуальную эпоху отцы стремились к индивидуальному бессмертию и добивались его, пытаясь убить своих сыновей при рождении, чтобы не отдать их души. Сыновья, в свою очередь, пережив попытку детоубийства, вырастают в поисках бессмертия для себя. Они возвращаются к

примитивной вере в то, что их зачинателями были духи, а не их “отцы” — вариант неэдипова желания иметь альтернативных родителей. Инцест с матерью теперь становится средством продолжения рода и, таким образом, обретения бессмертия. Не секса и не воспитания, а бессмертия Эдип теперь добывается от Иокасты. Выживание остается главной заботой, как в Мифе, но теперь это выживание после смерти, а не выживание после рождения. 38

В книге "Посмертие по ту сторону психологии" Ранк связывает героизм с двойником, а двойник - с бессмертием. Выживание героя после рождения свидетельствует о его бессмертии, но бессмертие требует наличия второго, бессмертного "я" наряду со смертным. Смертное "я" - это близнец, которому “пришлось умереть, чтобы обеспечить бессмертие другому” (Ранк 1941, 95). Но затем выживший близнец “поглощает” своего брата и становится двойником. Не утверждая, что нашел близнеца для Эдипа, Ранк называет этот миф примером нового элемента в мифологической схеме: “как герой спасается от ранней гибели, заменяя его другим ребенком, которого убивают вместо него” (ibid.). То, что в Мифе о Рождении Героя было бы убийством одного брата другим из-за матери, теперь является жертвенным убийством одного брата ради бессмертия другого.

Двойные Желания

Во втором издании “Мифа о рождении героя” Ранк продолжает приписывать Фрейду открытие как несексуальных, так и сексуальных желаний, и он сохраняет длинный отрывок из Фрейда о "семейном романе", фразу, которая, строго говоря, относится только к первому желанию, как я полагаю, но иногда кажется, что она охватывает оба желания (см. стр. 49-51 в этом томе). 39

Однако во втором издании Ранк — или Фрейд — признают несовместимость желаний не больше, чем в первом. Желание идеальных родителей - это желание, чтобы обычные родители, с которыми оказывается ребенок, не были настоящими родителями: “Все попытки заменить настоящего отца более выдающимся - это просто выражение тоски ребенка по ушедшему счастливому времени, когда его отец все еще казался самым сильным и величайшим человеком, а мать казалась самой дорогой и красивейшей женщиной” (Фрейд, в Ранк 1914, 67). Ребенок изобретает семейный роман, чтобы удовлетворить это несексуальное желание, а взрослый изобретает полноценный миф, чтобы удовлетворить как эдипово, так и несексуальное желание. Миф удовлетворяет несексуальное желание в той мере, в какой выясняется, что у ребенка настоящие родители королевской крови или аристократии и он просто был воспитан обычными родителями. Миф удовлетворяет сексуальное желание в той мере, в какой ребенок вырастает, чтобы убить своего настоящего отца.

Проблема не в том, что желания независимы — сексуальное желание едва ли требует, чтобы свергнутый отец был королевской крови, — а в том, что желания несовместимы. Там, где несексуальное желание предполагает почтение к настоящему отцу, которому ребенок хочет подражать, сексуальное желание диктует ненависть к тому же отцу, которого ребенок хочет заменить. Разделение отца на две фигуры позволяет ребенку разделять свои противоречивые чувства, но негативные чувства относятся к приемному отцу в несексуальном желании и к настоящему отцу в сексуальном желании (см. Ранк 1914, 83-85; 1992, 43-44).

Как ясно показывает упоминание самим Фрейдом эдипова желания в его изложении семейного романа, он, как и Ранк, считает, что два желания работают в тандеме, поскольку оба стремятся избавиться от отца: “Влияние секса уже очевидно, поскольку мальчик проявляет гораздо

большую склонность питать враждебные чувства к своему отцу, чем к матери, с гораздо большей склонностью эмансипироваться от отца, чем от матери” (Фрейд, в Rank 1914, с. 65). Более того, Фрейд отмечает, что цель мальчика сужается от возвышения обоих родителей до возвышения только отца. Поскольку сексуальное соперничество происходит между мальчиком и только его нынешним отцом, нет необходимости устранять нынешнюю мать со сцены. Нынешний отец устраняется, будучи разоблаченным как не настоящий отец:

С дополнительным знанием разнообразных сексуальных отношений отца и матери; с осознанием ребенком того, что отец всегда неуверен, в то время как мать очень уверена — семейный роман подвергается особому ограничению; [теперь] он удовлетворяется облагораживанием [только] отца, в то время как происхождение от [нынешней] матери больше не подвергается сомнению, а принимается как непреложный факт. (Фрейд, в Ранге 1914, 66)

Но эдипова цель по-прежнему состоит в том, чтобы избавиться от настоящего, благородного отца, в то время как неэдипова цель состоит в том, чтобы избавиться от приемного, низкого отца — и, по крайней мере на начальном этапе, также от матери. 40

Заключение

Как бы далеко Ранк ни заходил за пределы своего первоначального, классически фрейдистского взгляда на миф, он продолжает ссылаться на Миф о рождении Героя, как будто, вопреки моему собственному прочтению, он пророчески нес в себе семена постфрейдизма Ранка. Миф цитируется в книгах "Искусство и художник", "Психология и душа", "Современное образование", "Правда и реальность" и "За пределами психологии". В своей “Литературной автобиографии” Ранк ретроспективно интерпретирует Миф в свете своей психологии воли:

Интерес Фрейда к теме [мифов о героях] был вызван зависимостью героя от своей семьи (Эдипов комплекс), тогда как я подчеркивал, особенно во втором издании, борьбу героя за независимость. В свете моей более поздней психологии воли можно было бы объяснить всю легенду (со всеми ее мотивами) как символ независимости от родителей (отрицание таковых), как предпосылку героического, то есть творческого типа личности. Герой должен быть свободен для выполнения своей задачи, к которой он привязан; он становится героем, потому что не хочет быть ничем обязанным своим родителям, но должен оправдывать эту независимость достижениями (тип героя-художника). (1981, 6)

По иронии судьбы, сам Фрейд цитирует миф в своей последней работе "Моисей и монотеизм" (1939), хотя он меняет местами уровни Ранка: Моисей, один из примеров самого Ранка, теперь явно является сыном непритязательных родителей, которого спасают родители королевской крови, но скрыто является сыном египетской королевской семьи, который просто изображается евреем по националистическим причинам (см. Фрейд 1964b, 10-15). Героем здесь является Моисей-отец, а не Израиль -сын, но конфликт остается стойко Эдиповым. Никаких уступок героизму более позднего ранга даже не предполагается.

Признание

Я хочу поблагодарить Грегори Рихтера и особенно Джеймса Либермана за их самые полезные комментарии к этому введению.

Примечания

1. "Образец" Фон Хана переведен Генри Уилсоном в книге Джона К. Данлопа "История художественной прозы", откр. Уилсон (Лондон: Bell, 1888), в нумерованном приложении к последней странице тома 1.
2. Перевод первого издания "Мифа о рождении героя" Рэнка 1914 года переиздавался несколько раз: Нью-Йорк: Бруннер, 1952; в книге "Ранк, Миф о рождении героя и другие произведения", изд. Филип Фрейнд (Нью-Йорк: Старинные книги, 1959), 3-96; и в Rank et al., В поисках героя (Принстон: издательство Принстонского университета, 1990), 3-86. Ссылки с пометкой "Rank 1914" взяты из оригинального английского перевода первого издания.
3. Вклад Фрейда можно найти в Rank 1914, 63-68; и стр. 49-51 в этом томе. В свою очередь, Ранк внесла два приложения, посвященные "Снам и творческому письму" и "Снам и мифам", к главе 6 четвертого-седьмого изданий (с 1914 по 1922 год) книги Фрейда "Толкование сновидений". Эти приложения были удалены из восьмого и окончательного издания работы (1930).
4. Конечно, сам Кэмпбелл говорит, что в то время, когда он писал "Героя", Фрейд и Юнг "были равны в моем мышлении" и что только "в последующие годы" Юнг становился для меня "все более и более красноречивым" (1988, 121). Но под Фрейдом Кэмпбелл, вероятно, имеет в виду фрейдистского антрополога Гезу Рохейма, которого Кэмпбелл постоянно цитирует и который фактически порывает с Фрейдом способами, идущими в направлении Юнга (а также Ранка). Там, где заканчивается героический паттерн Рэнка — герой, утвердившийся дома, — начинается паттерн Кэмпбелла — в отчетливо юнгианской "второй половине жизни". Там, где герой Рэнка в конце концов возвращается домой, чтобы убить своего отца и жениться на своей матери — и все это все еще в рамках фрейдистской "первой половины жизни", — герой Кэмпбелла отправляется в странный, новый мир, чтобы встретиться с богами мужского и женского пола, которые не являются человеческими родителями героя, и в этом случае отношения к ним не могут быть эдиповыми. Этот новый мир символизирует юнгианское бессознательное, а боги символизируют составляющие его архетипы. О Герое как юнгианце см. Segal 1990, гл. 2. О Герое как явно "кэмпбеллианском" см. Segal 1990, гл. 3. По иронии судьбы, Фрэнк Саллоуэй в своем разоблачении Фрейда как героя использует схему Кэмпбелла, а не Ранка, о которой он, похоже, не подозревает: см. Sulloway 1979, 446-48.
5. Смотрите мое введение к Rank et al., В поисках героя, viii–xxviii; перепечатано в Segal 1999, с. 118-34. См. также Сигал 1990, главы 2-3.
6. Работа Абрахама была переведена в 1913 году в той же серии, что и работа Рэнка. Ссылки приведены на этот оригинальный перевод.
7. В книге "Сны в фольклоре" (1911), написанной совместно с Д. Э. Оппенгеймом, Фрейд интерпретирует сны в фольклоре, но рассматриваемые фрагменты фольклора являются скорее народными сказками, чем мифами: см. Фрейд 1958a.
8. Ранк практически повторяет эту строку в Rank 1992, 224. О мифологах природы см. Также Rank 1992, 224-25; Rank 1932a, 214-15; Rank and Sachs 1916, 37-42; Freud 1958b, 292. Временами и Ранк, и Абрахам скорее отвергают точку зрения о том, что миф — это изображение естественного мира, чем дают психоаналитическое объяснение этому изображению. Ранк пишет: "Мы также надеемся продемонстрировать, что мифы — это ... структуры человеческой способности воображения, которые могут быть вторично перенесены на небесные тела с их загадочными явлениями" (стр. 6 в этом томе). Абрахам пишет: "Творение — это не что иное, как продолжение

рода, лишенное сексуального начала” (Abraham 1913, 41). Ранк идет дальше Авраама, приписывая неспособность мифологов природы признать истинный предмет или источник мифов о природе сопротивлению: см. Ранк 1914, с. 8-9. Презрение к незадачливым мифологистам природы свойственно не только фрейдистам. Юнг, по крайней мере, столь же пренебрежителен: смотрите Мое введение к Segal 1998, 3-6.

9. То, что Ранк, как и другие фрейдисты, называет просто проекцией, Алан Дандес переименовывает в “проективную инверсию”, чтобы отразить происходящую инверсию: желание героя убить своего отца становится желанием отца убить своего сына. См. Dundes 1996, 152-57.

10. Некоторые мифы более замаскированы, чем другие. Например, Фрейд и, в свою очередь, Ранк отмечают, что Гамлет более подавлен, чем Царь Эдип, что для обоих является отражением “продвижения подавления в эмоциональной жизни человечества” (Фрейд 1953, 4:264; см. Ранк 1992, гл. 2).

11. О разнице в степени подавления между создателем мифа и читателем мифа см. Rank 1992, 119-20. О колебаниях Ранка между представлением о художнике как о невротике и представлением о художнике скорее как о творце, чем как о невротике, см. Рудницкий, введение в Rank, 1992, xxx–xxxi.

12. Аналогичным образом, Ранк противопоставляет параноика, чья мания величия может оказаться сверхъестественно похожей на героический образец, но который, подобно невротiku, не реализует свои импульсы, как преступнику, так и анархисту, которые это делают: см. Rank 1914, 92-94.

13. См., например, Ricklin 1915.

14. О противопоставлении мифов Беттельхеймом сказкам см. Segal 1999, гл. 5.

15. Рохайм начинает рассматривать социализацию не столько как цель, сколько как средство преодоления травмы разлуки с матерью при рождении. Общество становится заменой матери, давая членам общества вторую матку. Отказ от инстинктов - это просто цена, которую требует общество. См. Róheim 1971. Стремясь оставаться верным Фрейду, Рохайм утверждает, что “именно Фрейд, а не Ранк, первым связал рождение и тревогу” (1971, 23, с. 50). О фактической зависимости Рохайма от ранга см. Robinson 1969, 117-18. Далекий от противопоставления мифов снам, как он противопоставляет мифы сказкам, Рохайм выводит мифы из снов (см. Рохайм, 1952) — более экстремальная позиция, чем у Фрейда, Ранка или Абрахама, которые просто проводят параллель между ними. Ранк и Сакс даже обвиняют тех, кто приписывает фрейдистам взгляды Рохайма: см. Ранк и Сакс 1916, 42. О теории мифа сновидений Рохайма см. Моралес 1988. Чтобы оценить вклад Рохайма в психоанализ мифа, см. Дандес, введение в Рохайм, 1992, ix–xxvi.

16. Авраам предполагает, что точно так же, как послушный Моисей прикрывает непокорного Моисея, так и поступок, за который Моисею не разрешают войти в Землю Обетованную — ударять по скале, чтобы набрать воды, — сам по себе прикрывает более серьезный, поистине прометеевский вызов Богу: см. Авраам 1913, 50-51.

17. О высокой оценке вклада Арлоу в психоанализ мифа см. Y. Kramer 1988.

18. Другие примеры современного психоанализа мифа см. в Tarachow et al., 1964; M. Bergman, 1966; Balter, 1969.
19. Чтобы оценить вклад Дандеса в психоанализ мифа, см. Кэрролл 1993.
20. О мифах и снах см., например, Rank 1992, 337; Rank and Sachs 1916, 33.
21. Для подробного представления разницы между оригинальной версией "Легенды о Дон Жуане" ранка 1924 года и окончательной, постпсихоаналитической версией 1930-х годов, смотрите Дэвида уинтера, введение в Rank, 1975, с. 16-34. Для сопоставимого представления разницы между оригинальной версией "Двойника" Ранка 1914 года, которая была расширена из эссе в книгу в 1925 году, и окончательной, постпсихоаналитической версией, которая появляется как глава 2 в книге "За пределами психологии" (1941), см. Гарри Такер младший, предисловие к Rank 1971, vii–ix, и введение к Rank 1971, xvi–xvii; см. Также Менакер 1982, гл. 9.
22. О неприятии Фрейдом точки зрения Ранка см. Фрейд 1959b, 135ff., 150-53, 161-62; 1964a, 87-89, 143-44. См. также Sachs 1925. О нераскаившемся ответе Ранка см. Rank 1927a, 13-19; 1927b; 1996, гл. 8. О дебатах см. Э. Джонс 1957, 60-80; Тафт 1958, 82-116; Гей 1988, 470-89; Либерман 1993, 210-52, 263-67; Р. Крамер, введение в Rank 1996, 3-47; Лейтнер 1997, 46-56.
23. О святом Павле см. Чин 1941, 144-72. О Ранке и Эриксоне см. Menaker 1982, 129-32.
24. Слохауэр также подчеркивает творческую силу героя "мифопоэзиса": там, где мятежный герой в мифе в конечном итоге подчиняется существующей власти, мятежный герой в "мифопоэзисе" представляет "футуристический порядок, который ... объединяет ценные остатки прошлого и настоящего" (1970a, 34). Подобно Ранку, которого цитируют вскользь, Слохауэр связывает творчество художника с творчеством героя: герой, созданный художником, выражает видение художника нового порядка.
25. О применении Ранком этой точки зрения к самому Фрейду см. Либерман 1993, 60-61.
26. Гораздо более полный анализ мифа об Эдипе Ранком в "Теме инцеста", написанный еще в 1906 году, но опубликованный только в 1912 году, еще более жестко эдипов, чем в "Мифе": см. Rank 1992, особенно 33-50, 189-98, 208-22, 487-91. Ранк стремится показать, что мифы по всему миру не представляют собой ничего, кроме эдипова комплекса со стороны художника, просто еще более замаскированного. Хотя он отмечает, что обнаженность символизирует рождение, его больше волнует вопрос о рождении, поставленный детьми, и он рассматривает нежелание родителей обсуждать этот вопрос как средство отказа от обсуждения пола и, следовательно, эдипова комплекса: см. Rank 1992, 211.
27. Ханнс Сакс сообщает о наблюдении Фрейда, что "при известии о естественной смерти его предполагаемого отца ужасный груз дельфийского пророчества снимается с его [Эдипа] разума", так что "он реагирует с триумфом и ликованием" — но, следовательно, и с "ликованием по поводу смерти отца" (1944, 70).
28. См., например, Левин 1948 и 1957; Балтер 1969; Фабер 1970 и 1975; Михельс 1986; Рудницкий 1991, гл. 2; и Адлериан Лазарсфельд 1944.

29. Миф об Эдипе интерпретировался фрейдистами, постфрейдистами и антифрейдистами всех мастей. Обзоры см., например, в Lessa 1961, 194-201; Edmunds and Ingber 1977; Glenn 1972, 137-39; Glenn 1976-77, 228-35; Caldwell 1974, 120-21.

30. Об этом отчетливо ранковском прочтении роли Иокасты см. Либерман 1991, 5.

31. А. Дж. Левин приписывает Ранку в "Мифе о рождении героя" то, что он предупредил Фрейда о важности доэдипальной истории героев, но затем Ранк, а также Фрейд ошибаются в том, что низводят эту стадию до простой фантазии и вместо этого подчеркивают эдипову стадию: см. Левин 1948, с. 290; Левин 1957, с. 105. Для Левина миф о покинутости и разоблачении, вероятно, отражает реальный опыт, который Левин, затем предлагая свой собственный поворот, рассматривает как источник эдипова комплекса: стремление вернуться к матери, от которой младенец был разлучен преждевременно. Эдипово желание является компенсацией — не за само рождение, как за Ранг Травмы Рождения, а за последующее оставление.

32. Конечно, в своем анализе легенды о Доне Хуане, которая первоначально появилась в виде книги в 1924 году, Ранк подчиняет Эдипов комплекс родовой травме: фантазия, воплощенная в мифе о матери, недостижимая в реальности, "не относится к сексуальному обладанию, которому, безусловно, нет преград в первобытные времена и характере", но вместо этого "включает глубоко укоренившееся биологическое желание исключительного и полного обладания матерью, которое однажды было испытано в пренатальной ситуации и к которому впоследствии всегда стремились как к высшему либидинальному удовлетворению" (1975, 95).

33. Еще одно кажущееся несоответствие в травме рождения: соприкосновение с водой каким-то образом символизирует не только "травму рождения (погружение в воду)", как в Мифе, но и "возвращение к матери" - "воду как амниотическую жидкость" (1929, 108).

34. Наряду с травмой рождения ознакомьтесь с публичными американскими лекциями, собранными в Rank 1996, особенно с лекциями 3 и 8.

35. Смотрите, например, Rank 1932a, 207-8, 220-31, 282-97. В "По ту сторону психологии" Ранк, переосмыслив двойника как бессмертное "я", считает художника двойником героя: "В этом смысле истинного художника можно рассматривать как духовного двойника героя, который рассказал в бессмертных произведениях искусства о том, что сделал другой, и таким образом сохранил память об этом и о себе для потомков" (1941, 97).

36. Эта последняя критика сродни экзистенциалистской критике Фрейда Сартра: см. Sartre 1962. Ранг не упоминается ни Сартром, ни, например, Кэнноном в 1991 году.

37. Противоположную точку зрения см. в Seif 1984; Lieberman 1993, 91-93.

38. Об этом переосмыслении Мифа о рождении Героя и Эдипа см. Rank 1998, главы 2-4; 1932a, глава 7; 1932b, глава 7.

39. О семейном романе в строгом смысле этого слова см. Элленбергер 1970, 507-8.

40. Подобно Фрейду и Ранку, Арлоу беспечно полагает, что эти два желания легко совместимы: см. Arlow 1956, 82.

Библиография

Abraham, Karl. 1913. Сны и мифы [1909 на немецком]. Перевод. Уильям А. Уайт. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях, № 15. Нью-Йорк: Издательство журнала нервных и психических заболеваний. Пересмотренный перевод в Abraham, Clinical Papers and Essays on Psycho-Analysis, изд. Хильда К. Абрахам, перевод. Хильда К. Абрахам и Д. Р. Эллисон и др. (Лондон: Издательство Хогарта и Институт психоанализа, 1955), стр. 151-209.

Allen, Frederick H. 1940. Отто Ранк: признательность. Американский журнал ортопсихиатрии 10:186-87.

Арлоу, Джейкоб А. 1956. Наследие Зигмунда Фрейда. Нью-Йорк: Издательство международных университетов.

———. 1961. Психология эго и изучение мифологии. Журнал Американской психоаналитической ассоциации 9:371-93.

———. 1982. Научная космогония, мифология и бессмертие. Психоаналитический ежеквартальный журнал 51:177-95.

Бейли, Пирс. 1935. Введение в психологию Ранки. Психоаналитическое обозрение 22:182-211.

Балтер, Леон. 1969. Мать как источник власти: Психоаналитическое исследование трех греческих мифов. Психоаналитический ежеквартальный журнал 38:217-74.

Барбр, Клод. 2001. Творческая дилемма: Влияние эстетики Шиллера на жизнь и творчество Отто Ранка. Ежеквартальный обзор семинарии Союза 55:79-103.

Беккер, Эрнест. 1962. Рождение и смерть смысла. Нью-Йорк: Свободная пресса. (2-е изд. 1971.)

———. 1973. Отрицание смерти. Нью-Йорк: Свободная пресса.

Бергман, Мартин С. 1966. Влияние психологии Эго на изучение мифа. Американское имаго 23:257-64.

Бергман, Пол. 1962. Школы диссидентов. Психиатрия 25:83-95.

Bettelheim, Bruno. 1977 [1976]. Использование чар. Нью-Йорк: Старинные книги.

Берроу, Тригант. 1939. Мир как воля. Журнал социальной психологии 4: 162-73.

Колдуэлл, Ричард С. 1974. Избранная библиография по психоанализу и классическим исследованиям. Аретуза 7:115-34.

Кэмпбелл, Джозеф. 1949. Герой с тысячей лиц . Нью-Йорк: Книги Пантеона.

———. 1988. Открытая жизнь: В беседе с Майклом Томсом. Бердетт, Нью-Йорк: Larson Publications.

Кэннон, Бетти. 1991. Сартр и психоанализ. Лоуренс: Издательство Канзасского университета.

Кэрролл, Майкл П. 1993. Алан Дандес: Введение. В "Очерках в честь Алана Дандеса", под ред. Л. Брайса Бойера и др., Психоаналитическое исследование общества 18: 1-22. Хиллсдейл, Нью-Джерси: Аналитическая пресса.

Доули, Алмена. 1940. Вклад Отто Ранка в социальную работу. Социальная работа сегодня, 7:19.

деКарвалью, Рой Дж. 1999. Отто Ранк, Кружок Ранкиана в Филадельфии и истоки личностно-ориентированной психотерапии Карла Роджерса. История психологии 2:132-48.

Дандес, Алан. 1975. Аналитические очерки по фольклору. Гаага: Мутон.

———. 1980. Интерпретация фольклора. Блумингтон: Издательство Университета Индианы.

———. 1987. Знакомство с таможней. Мэдисон: Издательство Висконсинского университета.

———. 1989. Фольклор имеет значение. Ноксвилл: Издательство Университета Теннесси.

———. 1996. Безумие в методе плюс призыв к проективной инверсии в мифе. В "Мифе и методе", изд. Лори Л. Паттон и Венди Дониджер, 147-59. Шарлоттсвилл: Издательство Университета Вирджинии.

———. 1997. От игры к войне и другие психоаналитические эссе о фольклоре. Лексингтон: Издательство Университета Кентукки.

Эдмундс, Лоуэлл и Ричард Ингбер. 1977. Психоаналитические работы об Эдиповом комплексе: Библиография. Американский имаго 34:374-86.

Eisenstein, Samuel. 1966. Отто Ранк. В книге "Франц Александер, Сэмюэл Эйзенштейн и Мартин Гротьян, пионеры психоанализа", 36-50. Нью-Йорк: Основные книги.

Элленбергер, Генри Ф. 1970. Открытие бессознательного. Нью-Йорк: Основные книги.

Фабер, доктор медицины, 1970. Саморазрушение у Царя Эдипа. Американское имаго 27:41-51.

———. 1975. Царь Эдип: Психоаналитическая интерпретация. Психоаналитический обзор 62:239-68.

Falzeder, Ernst. 1998. Генеалогическое древо имеет значение. Журнал аналитической психологии 43:127-54.

Ferenczi, Sándor. 1927. Обзор Rank, Technik der Psychoanalyse, vol. 1. Международный журнал психоанализа 8:93-100.

Freud, Sigmund. 1953–74. Стандартное издание Полного собрания психологических трудов Зигмунда Фрейда. Изд. и пер. Джеймс Стрейчи и др., 24 тома. Лондон: Издательство Хогарт Пресс и Институт психоанализа.

———. 1953 [1913]. Толкование снов [1900 г. на немецком языке]. В стандартном издании 4-5.339-627.

---. 1958a. Сны в фольклоре (совместно с Д. Э. Оппенгеймом) [1911 на немецком языке]. В Стандартном издании 12: 175-203.

---. 1958b [1925]. Тема трех гробов [1913 на немецком]. В Стандартном издании 12:289-301.

---. 1959a [1914]. Семейные романы [1909 на немецком]. В Стандартном издании 9:235-41.

---. 1959b [1936]. Запреты, симптомы и тревога [Проблема тревоги] [1926 на немецком языке]. В стандартном издании 20:75-175.

---. 1964a [1933]. Новые вводные лекции по психоанализу [1933 на немецком]. В Стандартном издании 22:3-182.

---. 1964b [1939]. Моисей и единобожие [1939 на немецком языке]. Стандартное издание 23:3-137.

Гей, Питер. 1988. Фрейд, Жизнь для нашего времени. Нью-Йорк: Нортон.

Гленн, Джастин. 1972. Психоаналитические труды о греческих и латинских авторах, 1911-1960. Классический мир 66:129-45.

———. 1976–77. Психоаналитические труды по классической мифологии и религии: 1909-1960. Классический мир 70:226-47.

Джонс, Эрнест. 1940. Отто Ранк. Международный журнал психоанализа 21:112-13.

———. 1957. Sigmund Freud. Том 3. Лондон: Издательство "Хогарт Пресс".

Джонс, Джек. 1960. Отто Ранк: забытая ересь. Комментарий 30:219-29.

———. 1968. Ранк, Отто. Международная энциклопедия социальных наук 13:314-19.

———. 1975. Пять версий психологического человека — критический анализ. В книге "Психологический человек", изд. Роберт Бойерс, 57-84. Нью-Йорк: Издательство Harper Colophon Books.

Журнал Ассоциации Отто Ранка. 1966–83. Тома. 1-9 (31 выпуск).

Кайнер, Р. Г. К., 1984. Искусство и холст самости: Отто Ранк и творческая трансцендентность. Американский имаго 41:359-72.

Кейнер, Р. Г. К. и Сюзанна Гуревич. 1983. О различии между нарциссизмом и волей: два аспекта личности. Психоаналитический обзор 70: 535-52.

Канцер, Марк. 1964. Об интерпретации пьес об Эдипе. Психоаналитическое исследование общества 3:26-38.

Карпф, Фэй Б. 1953. Психология и психотерапия Отто Ранка. Нью-Йорк: Философская библиотека.

Кляйн, Деннис Б. 1985 [1981]. Еврейские истоки психоаналитического движения. Чикаго: Издательство Чикагского университета.

Крамер, Роберт. 1995а. "'Плохая мать", которую Фрейд никогда не видел": Отто Ранк и рождение теории объектных отношений. Журнал Американской академии психоанализа 23:293-321.

---. 1995b. Рождение клиент-центрированной терапии: Карл Роджерс, Отто Ранк и "Запредельное". Журнал гуманистической психологии 35/4:54-110.

———. 1997. Отто Ранк и “Причина”. В книге "Анализируемый Фрейд: Очерки в честь Пола Розена", изд. Тодд Дюфрейн, 221-47. Нортвейл, Нью-Джерси: Джейсон Аронсон.

Крамер, Йель. 1988. В ночных видениях: взгляды на творчество Джейкоба А. Арлоу. В фэнтези, мифе и реальности: Очерки в честь Джейкоба А. Арлоу, изд. Гарольд П. Блум и др., 9-39. Мэдисон, Коннектикут: Издательство международных университетов.

Лазарсфельд, Софи. 1944. Был ли у Эдипа Эдипов комплекс? Американский журнал ортопсихиатрии 14:226-29.

Leitner, Marina. 1997. Слишком ранкианский для фрейдистов, или Слишком фрейдистский для ранкианцев: вклад Отто Ранка в психоанализ в 1920-е годы. Журнал Американской академии психоанализа 25:37-70.

Лесса, Уильям А. 1961. Рассказы с атолла Улити. Беркли: Издательство Калифорнийского университета.

Левин, А. Дж. 1948. Миф об Эдипе в истории и психиатрии. Психиатрия 11:283-99.

———. 1957. Эдип и Самсон: отвергнутый герой-дитя. Международный журнал психоанализа 38:105-16.

Либерман, Э. Джеймс. 1991. Почему Эдип любил Своего отца. Письмо Гарвардского университета о психическом здоровье 7 (июнь): 4-6.

———. 1993. Акты воли. Амхерст: Издательство Массачусетского университета. (1-е изд. 1985.)

Маркус, Грейс Ф. 1937. Некоторые выводы из психологии Ранка для изучения конкретных случаев. Семья 18:272-77.

Менакер, Эстер. 1982. Отто Ранк. Нью-Йорк: Издательство Колумбийского университета.

———. 1984. Этическое и эмпатическое в мышлении Отто Ранка. Американское имаго 41:343-51.

———. 1996. Разделение, воля и творчество. Под ред. Клода Барбре. Нортвейл, Нью-Джерси: Аронсон.

Michels, Robert. 1986. Эдип и озарение. Психоаналитический ежеквартальный журнал 55:599-617.

Протоколы Венского психоаналитического общества, 1967. Под ред. Германа Нанберга и Эрнста Федерна, пер. М. Нанберга. Том 2: 1908-1910. Нью-Йорк: Издательство международных университетов.

Моралес, Сара Колдуэлл. 1988. Теория Гезы Рохейма о происхождении мифа из сновидений. Психоаналитическое изучение общества 13:7-28.

Моксон, Кавендиш. 1926. Инстинкт смерти Фрейда и теория либидо Ранка. Психоаналитический обзор 13:294-303.

Муллахи, Патрик. 1948. Эдип. Нью-Йорк: Grove Press.

Манро, Рут Л. 1955. Школы психоаналитической мысли. Нью-Йорк: Холт, Райнхарт и Уинстон.

Новей, Рива. 1983. Отто Ранк: начало, финал и текущий опыт. Журнал Американской психоаналитической ассоциации 31:985-1002.

О'Дауд, Уильям Т. 1986. Отто Ранк и ограниченная по времени психотерапия. Психотерапия 23:140-49.

Прогофф, Ира. 1956. Смерть и возрождение психологии. Нью-Йорк: Джулиан Пресс.

Пропп, Владимир. 1968 [1958]. Морфология народной сказки. Перевод. Лоуренс Скотт. 2-е изд., отк. и изд. Луис А. Вагнер. Остин: Издательство Техасского университета.

Раглан, лорд. 1936. Герой. Лондон: Метуэн.

Ранк, Отто, 1907. *Der Künstler*. Вена: Хеллер. (2-е изд., 1918.)

———. 1914. Миф о рождении героя [1909 на немецком языке]. Пер. Ф. Роббинса и Смита Эли Джеллифф. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях, № 18. Нью-Йорк: Издательство журнала нервных и психических заболеваний.

———. 1919. *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*. Internationale Psychoanalytische Bibliothek, no. 4. Leipzig and Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. (2-е изд., 1922.)

---. 1927a. Проблемы психоанализа. Психоаналитическое обозрение 14:1-19.

---. 1927b. Обзор Фрейда, Хеммунга, Симптомов и тревоги. Психическая гигиена 11:181-88.

———. 1929. Травма рождения [1924 на немецком языке]. Перевод. не приведен. Лондон: Киган Пол; Нью-Йорк: Харкорт, Брейс.

---. 1932a. Искусство и художник [неопубликовано на немецком]. Перевод. Чарльз Фрэнсис Аткинсон. New York: Knopf.

---. 1932b. Современное образование [1933 на немецком]. Перевод. Мейбл Э. Моксон. New York: Knopf.

———. 1941. За пределами психологии. Камден, Нью-Джерси: Хэддон. Переиздание: Нью-Йорк: Дувр, 1958.

———. 1971. Двойник [1925 на немецком языке]. Изд. и пер. Гарри Такер-младший. Чапел-Хилл: Издательство Университета Северной Каролины.

———. 1975. Легенда о Дон Жуане [1922/1924 на немецком]. Изд. и пер. Дэвид Г. Винтер. Принстон: Издательство Принстонского университета.

---. 1978a [1936a]. Терапия воли [1929 и 1931 на немецком]. Перевод. Джесси Тафт. New York: Knopf. Переиздание, Нью-Йорк: Norton.

---. 1978b [1936b]. Правда и реальность [1929 на немецком]. Перевод. Джесси Тафт. New York: Knopf. Переиздание, Нью-Йорк: Norton.

———. 1981 [1930]. Литературная автобиография. Журнал Ассоциации Отто Ранка 16:3-38.

———. 1992. Тема инцеста в литературе и легендах [1912 на немецком языке]. Перевод. Грегори К. Рихтер. Введение Питера Л. Рудницкого. Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса. 2-е изд. 1926 [на немецком].

———. 1994. Прощание с Фрейдом. Пер. Gunther Stuhlmann. Анаис 12:56-59.

———. 1996. Психология различий. Под ред. Роберта Крамера. Принстон: Издательство Принстонского университета.

---. 1998 [Пер. 1950 Уильяма Д. Тернера]. Психология и душа [1930 на немецком]. Пер. Грегори К. Рихтер и Э. Джеймс Либерман. Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса.

Ранк, Отто и Ханнс Сакс. 1916. Значение психоанализа для наук о психике [1913 на немецком языке]. Пер. с англ. Чарльз Р. Пейн. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях, № 23. Нью-Йорк: Издательство нервных и психических заболеваний. Перепечатка: American Imago 21 (1964):7-133.

Ricklin, Franz. 1915. Исполнение желаний и символизм в сказках [1908 на немецком языке]. Пер. Уильям А. Уайт. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях, № 21. Нью-Йорк: Издательство нервных и психических заболеваний.

Робинсон, Пол А. 1969. Фрейдистские левые. Нью-Йорк: Harper Colophon Books.

Róheim, Géza. 1922. Психоанализ и народная сказка. Международный журнал психоанализа 3:180-86.

———. 1941. Миф и народная сказка. Американское имаго 2:266-79.

———. 1952. Врата мечты. Нью-Йорк: Издательство международных университетов.

———. 1971 [1943]. Происхождение и функции культуры. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях, № 69. Нью-Йорк: Издательство журнала нервных и психических заболеваний. Переиздание, Гарден-Сити, Нью-Йорк: Doubleday Anchor Books.

———. 1974 [1934]. Загадка Сфинкса. Пер. Р. Мани-Кирле. Нью-Йорк: Harper Torchbooks.

———. 1992. Огонь в "Драконе" и другие психоаналитические эссе о фольклоре / Под ред. Алана Дандеса. Принстон: Издательство Принстонского университета.

Рудницкий, Питер Л. 1984. Рейтинг: По ту сторону Фрейда? Американское имаго 41:325-41.

———. 1991. Призвание психоаналитика. Нью-Хейвен: Издательство Йельского университета.

Sachs, Hanns. 1925. Review of Rank, Das Trauma der Geburt. Международный журнал психоанализа 6:499-508.

———. 1944. Фрейд, учитель и друг. Кембридж, Массачусетс.: Издательство Гарвардского университета.

Сартр, Жан-Поль. 1962 [1953]. Экзистенциальный психоанализ [из Бытия и Ничто]. Перевод. Хейзел Э. Барнс. Чикаго: Издание Regnery Gateway.

Сигал, Роберт А. 1990. Джозеф Кэмпбелл. Отв. ред. Нью-Йорк: Пингвин. [1-е изд. 1987.]

---, изд. 1998. Юнг о мифологии. Принстон: Издательство Принстонского университета; Лондон: Ратледж.

———. 1999. Теоретизирование о мифе. Амхерст: Издательство Массачусетского университета.

Сейф, Нэнси Гордон. 1984. Отто Ранк: О природе героя. Американское имаго 41:373-84.

Ши, Кристин М. 1985-86. Отто Ранк, Джесси Тафт и функциональная работа со случаями: тематическое исследование Школы социальной работы Пенсильванского университета. Психиатрический форум 13/2:41-52.

Слохауэр, Гарри. 1970а. Мифопоэзис. Детройт: Издательство Государственного университета Уэйна.

---. 1970b. Психоаналитическое различие между мифом и мифопоэзисом. Журнал Американской психоаналитической ассоциации 18:150-64.

———. 1984. Мифический герой Ранка и творческая воля. Американское имаго 41:385-87.

Столороу, Роберт Д. и Джордж Э. Этвуд. 1976. Эго-психологический анализ работы и жизни Отто Ранка в свете современных концепций нарциссизма. Международный обзор психоанализа 3:441-59.

Саллоуэй, Фрэнк Дж. 1979. Фрейд, биолог разума. Нью-Йорк: Основные книги.

Дернись, Кит. 1980. Самоактуализация и женщины: противопоставление Ранка и Фрейда. Журнал гуманистической психологии 20/2:5-26.

Тафт, Джесси. 1958. Отто Ранк. Нью-Йорк: Джулиан Пресс.

Тарахов, Сидни и др., 1964. Мифология и психология Эго. Психоаналитическое исследование общества 3:9-97.

Тайлор, Эдвард Бернетт. 1871. Первобытная культура. 2 тома. Лондон: Мюррей.

von Hahn, Johann Georg. 1876. Sagwissenschaftliche Studien. Йена: Майке.

Уилбур, Джордж Б. 1932. Вера в душу и психология. Психоаналитическое обозрение 19:319-26.

Введение для переводчиков

"Миф о рождении героя", вероятно, печатался на английском языке дольше, чем любое другое произведение Отто Ранка; он также был опубликован на испанском и итальянском языках. Книга появилась на немецком языке под названием "Der Mythos von der Geburt des Helden" (Вена, 1909), когда двадцатипятилетний Ранк был секретарем Фрейда и аспирантом. Американские психиатры Ф. Роббинс и Смит Эли Джеллифф перевели это произведение как Миф о рождении Героя. В 1959 году Филипом Фройндом было отредактировано переиздание, включающее главы из других произведений Ранка (Винтажных книг). В 1990 году она была переиздана снова, как часть трилогии под названием "В поисках героя", представленной Робертом А. Сигалом (Издательство Принстонского университета).

Это первый перевод на английский (или любой другой язык) значительно расширенного второго издания (1922), опубликованного, когда Ранку было тридцать восемь лет и он был всемирно известным психоаналитиком. Являясь значительным расширением основополагающего труда в области мифологии, эта работа также впервые представляет идеи, разработанные в "Травме рождения" Рэнка (1924), "Психологии и душе" (1930), "Искусстве и художнике" (1932) и "Терапии воли" (1936), поскольку Рэнк продолжал развиваться как терапевт и философ.

Это второе издание содержит почти весь материал из первого и достаточно нового материала, чтобы сделать его примерно вдвое длиннее. Некоторые статистические данные по трем главам иллюстрируют направленность изменений. (Предложения, охарактеризованные как новые, включают те немногие, которые были просто расширены во втором издании; цифры округлены до ближайших пяти). Из 95 предложений в [главе 1](#), глава 31% являются новыми; из 850 предложений в [главе 2](#), глава 16% являются новыми; и из 785 предложений в [главе 3](#), глава 68% являются новыми. В итоге из 1730 предложений 40 процентов, или 700, являются новыми, большинство изменений внесено в последнюю главу.

Некоторые из новых отрывков впервые появляются в английской версии первого издания 1914 года; мы не учитываем их или примечания в приведенной выше статистике. Второе издание включает более 100 совершенно новых параграфов, некоторые из которых очень обширны, и различные модификации предыдущего текста. Большинство примечаний во втором издании также являются новыми. Каждая глава второго издания заметно отличается от соответствующей версии первого издания, особенно [глава 3](#), которая содержит анализ и обсуждение данных и является концептуально наиболее важной; версия 1922 года, по сути, является новым творением. [Глава 2](#), в которой представлены легенды, подлежащие обсуждению, расширена за счет обсуждения новых героев (Трахана, Кришны и других). Даже [глава 1](#), которая претерпела наименьшее количество изменений в издании 1922 года, была существенно переработана. В презентации несколько изменен порядок изложения идей. Обсуждение басни об Эдипе, рассмотренное в двух отдельных отрывках в первом издании, было сведено в единое связное целое. Аргументы против физического перемещения тем в фольклоре и легендах подкрепляются новыми отрывками о жизни во сне и новым акцентом на важности решений, основанных на человеческой психике. Следует также отметить, что во втором издании Ранк иногда удалял отрывки, найденные в первом, например, цитату из [главы 3](#) о воде как символе рождения из "Толкования сновидений" Фрейда (Ранк 1909:71).

Работая над новым предисловием, мы обратились к ранее неопубликованному переводу Евы Саломон (1900-1995). В оставшейся части книги при переводе отрывков, общих для обоих немецких изданий, мы внимательно следуем переводу Роббинса и Джеллиффа, который в целом удовлетворителен и, по-видимому, получил всеобщее одобрение Ранка. Ни в одном из немецких изданий Ранк не предоставил названия глав, но мы сохранили очень удобные названия Роббинса и Джеллиффа. Эти шаги делают книгу более знакомой для тех, кто знаком с первым изданием на английском языке. Мы внесли незначительные стилистические изменения в некоторые отрывки из авторизованной версии 1914 года, например, обширные цитаты из Геродота. Ранк не раскрывает, какой немецкий перевод он использовал, но он кажется вполне адекватным. Например, мы обновили английский, где Роббинс и Джеллифф используют *thou*, а не *you*, и соответствующие глагольные формы на *-st*. Поскольку Геродот не возвращался к

форме греческого языка, на котором говорили за четыреста лет до него, кажется, нет причин использовать эквивалент в английском языке.

Мы также сочли возможным исправить различные ошибки и упущения в переводе Роббинса и Джеллиффа. Большинство пропусков связаны с отдельными словами, например, первые два слова в немецком тексте — Fast alle - передаются просто как “все”, в то время как “почти все” является правильным. В некоторых случаях они опускают фразы, например, где Rank ссылается (1909, гл. 1) на повсеместное присутствие сходных тем в фольклоре и легендах как на “вопрос, к которому исследователи, упомянутые выше, подходили по-разному”, эта фраза не появляется в английской версии. Иногда пропуски затрагивают важнейший материал; например, во вводной части [главы 3](#) Роббинс и Джеллифф опускают: “Следовательно, новорожденный ребенок, обычно по наущению отца или его представителя, обречен на убийство или разоблачение”. Тем не менее, это один из основных элементов структуры мифа о герое, разработанного Рангом. Кроме того, они меняют смысл предложения в последнем абзаце книги. Их перевод гласит: “невинные инфантильные фантазии, подавленные и бессознательные невротические фантазии, структуры поэтических мифов и определенные формы психических заболеваний и преступлений лежат ... далеко друг от друга по своим причинам и динамическим силам”. Ранк фактически заявлял, как в 1909, так и в 1922 году, что эти области “так тесно соприкасаются ... с точки зрения их содержания, причин и динамических сил”.

Еще одним недостатком версии Robbins and Jelliffe является отсутствие кавычек, которые Rank всегда использует там, где это уместно. Таким образом, в [главе 1](#) нашего текущего перевода мы ставим кавычки, указанные Rank, но опущенные Роббинсом и Джеллиффом:

взаимозависимость мифологических структур - идея, обобщенная Брауном (1864) как “основной закон природы человеческого разума”: “Ничего нового никогда не открывается, пока это возможно скопировать”.

Текст 1914 года создает ложное впечатление, что Ранк перефразирует Брауна. Аналогичным образом, другой отрывок из [главы 1](#) содержит следующие кавычки, которых нет в версии 1914 года:

Принимая во внимание творческое воображение человечества, “должны ли мы искать первый зародыш происхождения таких историй в небесных процессах или, наоборот, должны ли мы заключить, что законченные истории совершенно иного происхождения были лишь впоследствии перенесены на небесные тела?” (Лессманн, 1908: 31 и далее.)

Роббинс и Джеллифф трактуют длинные отрывки из Эренрайха (1910), Вундта (1905) и Мюллера (1869) таким же образом, опуская кавычки. В нашем переводе мы сохраняем четкое различие между собственными словами Ранка и теми, которые он так тщательно приписывает другим ученым.

Мы подозреваем, что Ранк не вычитал английский текст 1914 года, но он явно внес значительный вклад в это издание. Например, книга Рэнка “Тема инцеста в литературе и легендах” (1912а), опубликованная после “Мифа” 1909 года, цитируется в разделе о Ромуле (гл. 2), посвященном теме враждебных братьев в мифологии. Большинство новых отрывков в издании 1914 года появляются в [главе 2](#); они включают раздел из трех абзацев о Тристане; обсуждение Исаака ближе к концу раздела о Моисее; обсуждение Кришны, завершающее раздел о Геркулесе; и обсуждение Хорна, Виланда и легенды об Артуре, завершающее раздел о

Зигфриде. Кроме того, есть один отрывок, появившийся только в английской версии первого издания. Это обсуждение теорий Фрейда и Юнга о сексуальном соперничестве (рейтинг 1990 года, начиная с середины первого полного абзаца на странице 71 и заканчивая верхом страницы 72). Впервые принятый на вооружение в 1914 году, этот отрывок был исключен во втором издании. (Последние два предложения, посвященные Юнгу, приведены в примечании 28 к Rank 1922, глава 2.)

В 1909 году и все еще в 1922 году Ранк был ближайшим сотрудником Фрейда, и вклад Фрейда под названием “Семейный роман” появляется в обоих изданиях (в 1914 году без кавычек). Мы несколько изменили перевод, частично опираясь на Фрейда 1959 года (Стандартное издание, перевод Стрейчи, том 9).

Ранк часто использовал шрифт *gesperrt*, в котором между каждой буквой в слове появляется пробел для обозначения ударения - прием, используемый в немецком языке вместо курсива. В издании 1922 года это устройство чаще всего встречается в описании легенд в [главе 2](#). В этом отношении мы относительно экономно использовали курсив, как и подобает современному английскому языку.

Rank часто предоставляет библиографические источники с отсутствующими деталями, но в большинстве случаев оказалось возможным дополнить записи в справочниках с помощью онлайн-поиска и ознакомления с библиотечными журналами.

Мы также включаем новый перевод эссе Ранка “Игра внутри Гамлета” (1914), важной психоаналитической работы. Эссе продолжает работу Фрейда и Эрнеста Джонса над драмой Шекспира и более ранними версиями легенды о Гамлете. Учитывая обсуждения Гамлета в [главе 3](#) “Мифа” (1-е изд.) и добавленные в [главе 2](#) (2-е изд.), эссе весьма актуально.

Когда мы завершали корректуру готовой книги, наше внимание привлекли две важные ссылки. Книга “Сновидения по книге”: книга Фрейда “Толкование сновидений и история психоаналитического движения”, написанная Лидией Маринелли и Андреасом Майером и переведенная Сьюзан Фэйрчайлд (Нью-Йорк, 2003), включает (в качестве приложения. Г) “Сны и поэзия” и “Сны и миф”, две главы Отто Ранка, опубликованные в главном труде Фрейда в выпусках с четвертого (1914) по седьмой (1922). Авторы отмечают, что они впервые появляются в английском переводе.

Это побудило к поиску журнала Ассоциации Отто Ранка (JORA), издававшегося с 1966 по 1983 год. Там мы нашли более ранний перевод “Снов и поэзии” Евы Саломан (11:1-24, 1976, без двадцати сносок). Это привело к открытию перевода эссе Ранка “Гамлет” (JORA 6 (2): 5-21, 1971). В этом мы с радостью отдаем должное Полу Левинсону, архивариусу на пенсии, для которого перевод был хобби. Доктор Левинсон был автором книги “Раса, класс и партия” (1932). JORA имела ограниченный тираж (около 800 экземпляров, в основном для частных подписчиков), не имела индекса и не была включена во внешние индексы. Это остается ценным ресурсом для исследователей Rank, живущих на границе частных печатных материалов Отто Ранка и о нем.

Ранк размышлял о мифе в аннотированном обзоре своих произведений до 1930 года (“Литературная автобиография”, Журнал Ассоциации Отто Ранка 16 [1981]: 3-38; см. стр. xxvii этого тома). Он приписывает Фрейду идею “биографических мифов о героях”. Ранк цитирует Теодора Райка и ссылается на Карла Юнга, Вильгельма Штекеля и нескольких других авторов, которые либо развивают идеи Ранка, либо хотят сказать что-то подобное.

Среди его бумаг в коллекции Rank (Колумбийский университет, Библиотека редких книг и рукописей) есть лист плотной бумаги длиной около метра и шириной в половину этого. На этом изображен шаблон для первого издания "Мифа". Статья разделена на столбцы, в первом из которых перечислены двадцать шесть фигур героев, примерно половина из которых обсуждается в книге. Каждый анализируется в общих чертах, в пяти измерениях, например, Эдип (сокращенно):

Я - Король/Королева

II Предыстория Материнского сна

III Курс а. Тип воздействия - горный (водный) b. От короля-отца

ЧЕТВЕРТЫЙ Спасатель/ Двойной пастух, Женщина/ Сфинкс: Королевские приемные родители

V Ответная Победа/Реванш

Из этого мы видим простоту его аналитического инструмента, отмычки к работе.

Это наша вторая совместная работа над работой Отто Ранка, первой из которых является полный новый перевод "Психологии и души" (Джонс Хопкинс, 1998). Ранее Грегори Рихтер перевел тему инцеста в "Литературе и легендах" (Джонс Хопкинс, 1991). Информацию о публикациях Отто Ранка и о нем можно найти по адресу www.ottorank.com.

Ниже приводится цитата Ранка через пять лет после его разрыва с Фрейдом, раскрывающая его неизменное увлечение темой героя.

Только в индивидуальном акте воли мы имеем дело с уникальным феноменом спонтанности, установлением новой первопричины. В этом смысле и воля, и индивид, несущий ее, представляют собой психологически новый факт, который не прерывает произвольно причинную цепочку каким-либо окончательным допущением свободы воли, а фактически приводит в движение новую причинную цепочку. В этом смысл мифа о первом человеке, то есть о человеке как начале нового ряда причин — как это представлено не только в библейском Адаме, но и во всех героях, пожелавших освободиться от прошлого, чтобы положить начало новому виду, подобному Адаму, новому поколению, подобному Прометею, или новой эпохе, подобной Христу.

Отто Ранк, "Прошлое и настоящее" (Will Therapy, 1936, перевод "Аналитической реакции", 1929)

Признание

Мы благодарим Сильвию Э. Карман за тщательную корректуру этого издания.

Предисловие к Первому изданию

Настоящее исследование возникло по предложению Зигмунда Фрейда; я чувствую себя обязанным публично поблагодарить его за первоначальное предложение проекта, а также за его постоянную поддержку и постоянный интерес в ходе его проведения.

Вена, Рождество 1908 года

Предисловие ко Второму изданию

За длительный период, прошедший с момента появления этой работы, неуклонно развивающаяся область психоанализа достигла большого прогресса. Признание этого прогресса представляется уместным в двух отношениях. С одной стороны, эта первая попытка подлинно психологической интерпретации мифа оказалась полностью оправданной сама по себе и раскрывающей свои перспективы для дальнейшего понимания человеческих взаимоотношений. Как надежное достижение в познании психической жизни человека, это составляет основу работы с аналогичными целями — особенно с моими собственными.

С другой стороны, открытия в области психоанализа и расширение наших знаний о мифологии и фольклоре позволили найти решения некоторых тем и проблем, которым до сих пор не было полного объяснения. Эти решения настолько хорошо вписываются в рамки устоявшегося понимания, что им уделяется особое внимание. Наш новый взгляд особенно важен в том смысле, что он делает полностью понятной одну из основных тем героического мифа: тотемизм, психологическое разъяснение которого Фрейдом позволяет нам распознать ранее малопонятную тему “полезных животных” как семейный роман доисторического человека.

В связи с тотемизмом позвольте мне подчеркнуть, что благодаря анализу Фрейдом народно-психологических феноменов в “Тотеме и табу” (1913а) мы недавно пришли к лучшему пониманию первобытного и коллективного элемента. Таким образом, в этом, по сравнению с первым изданием “Мифа о рождении героя”, помимо индивидуального и фантастического элемента, я уделяю больше внимания реальным и культурным факторам в формировании мифа. Помимо чисто мифологического материала, я рассматриваю этнологический материал как о первобытных, так и о цивилизованных народах. Итак, в легенде о Моисее, чтобы интерпретировать тему спасения, я привожу примитивные обычаи, связанные с обнажением и псевдо-обнажением младенцев. Я также привожу этнологический материал при обсуждении символики рождения, связанной с плацентой в народных суевериях.

Помимо такого расширения культурно-исторических аспектов, материал углубляется и расширяется психологически. Благодаря обширным обсуждениям так называемых снов о рождении, представлений взрослых о продолжении рода и символики классической древности ядро мифа о разоблачении ребенка - рождении из воды — получило такую широкую поддержку, что служит основой для дальнейшей психологической интерпретации мифа.

В этом издании, рискуя нарушить преемственность, я помещаю легенду о потопе (связанную с темой спасения) в соответствующий контекст — вместе с ее продолжениями (миф о герое, проглоченном рыбой) и уточнениями (сказки об удаче), лишь кратко рассмотренными в первом издании.

Наконец, индивидуально-психологические пояснения в конце книги более основательно развиты и прояснены благодаря отсылке к фантазии о спасении, которая завершает семейный роман.

Материал о самом героическом мифе дополнен всего в нескольких местах. Заслуживают внимания обсуждения Диониса, Куллерво (интересного предшественника Гамлета), Трахана и Тристана, а также более полные обсуждения Саргона и Моисея.

Первое издание, первоначально опубликованное тринадцать лет назад [1909], появилось в 1913 году в журнале *Journal of Nervous and Mental Diseases* в расширенной и улучшенной английской версии (пер. с англ. Роббинс и Джеллифф, книжная версия 1914 года).

Профессор М. Леви-Бьянчини (Салерно) планировал опубликовать итальянский перевод весной 1915 года, но из-за войны он был опубликован только в 1921 году. Он основан на том же немецком тексте, что и американская версия "Роббинса и Джеллиффа".

В разительном контрасте с популярным успехом этой работы, психологи, которым она предназначалась для информирования, встретили ее с непониманием. Во всяком случае, я не слышал ни одного голоса, утверждающего обратное. Скорее, в редких академических дискуссиях, которые хотя бы приближаются к представленной здесь перспективе, можно заметить некоторую осторожность, связанную со своеобразной концепцией науки, конца которой мы терпеливо ожидаем.

Читателей, заинтересованных в дальнейшем изучении представленных здесь идей, отсылаю к моим предыдущим публикациям по мифологии, особенно "Легенде о Лоэнгрине" (1911а), "Теме инцеста в литературе и легендах" (1912а) [английский пер. с англ. 1992], и "Психоаналитический вклад в изучение мифов" (1919).

Mödling, Summer 1921

Миф о рождении Героя

1 Введение

Почти все выдающиеся цивилизованные народы, включая вавилонян и египтян, евреев и индийцев, персов, греков и римлян, а также германские народы и другие, оставили нам литературу, в которой с самого начала они прославляли национальных героев — мифических принцев и королей, основателей религий, династий, империй и городов — во многих поэтических сказаниях и легендах. История рождения и юности этих сверхлюдей оказалась особенно насыщенной фантастическими чертами, которые у разных народов, хотя и разделенных большим пространством и совершенно независимых друг от друга, представляют поразительное сходство или, частично, буквальное соответствие. Этот факт уже давно производит впечатление на многих исследователей.

Одна из главных проблем мифологических исследований по-прежнему состоит в выяснении причин обширных аналогий в фундаментальных чертах мифических сказаний. Эти аналогии становятся еще более загадочными из-за единодушия в некоторых деталях и их повторного появления в большинстве мифических группировок. Мифологические теории, направленные на объяснение этих замечательных явлений, в общих чертах сводятся к следующему: [1](#)

1. Идея народа, выдвинутая Бастианом (1868). Эта теория предполагает существование элементарных идей, так что единодушные мифов является необходимой последовательностью единообразного расположения человеческого разума и способа его проявления, который в определенных пределах идентичен во все времена и во всех местах. Эта интерпретация была

срочно поддержана Бауэром (1882) как объясняющая широкое распространение мифов о героях.

2. Объяснение оригинального сообщества, впервые примененное Бенфи (1859) к широко распространенным параллельным формам фольклора. Теория утверждает, что, возникнув в благоприятной местности (Индия), эти сказки сначала были приняты индоевропейскими народами, затем продолжали расти, сохраняя общие первоначальные черты, и в конечном итоге распространились по всей земле. Этот способ объяснения был впервые применен к широкому распространению мифов о героях Шубертом (1890).

3. Современная теория концептуальной миграции, или заимствования, согласно которой отдельные мифы происходят от определенных народов (особенно от вавилонян) и принимаются другими народами через устную традицию (торговля и путешествия) или под литературным влиянием (ср. Штукен 1907, особенно часть 5: Моисей [Moses], и Лессманн 1906).

Можно легко показать, что современная теория миграции и заимствования является всего лишь модификацией теории Бенфи, возникшей в результате включения недавно открытого, несовместимого материала. Это глубокое и обширное исследование современных исследователей показало, что первой родиной мифов можно считать Вавилонию, а не Индию. ² Более того, они, по-видимому, исходили не из одной точки, а путешествовали вдоль и поперек всего обитаемого земного шара. Это мышление выдвинуло на первый план идею взаимозависимости мифологических структур, идею, которая была обобщена Брауном (1864) как “основной закон природы человеческого разума”: “Ничто новое никогда не открывается, пока это возможно скопировать”. Теория элементарных идей, столь энергично отстаиваемая Бауэром более четверти века назад, напротив, кажется отошедшей на второй план. Эта теория полностью отвергается не только Шубертом, очевидно, в прямой оппозиции к Бауэру, но и недавними исследователями, такими как Винклер и Штукен, которые поддерживают теорию миграции и заимствования. Хотя миграция и заимствование могут быть продемонстрированы во многих случаях, приходится принимать другие точки зрения, когда это невозможно. Не следует препятствовать прогрессу дальнейших исследований, ссылаясь на несколько ненаучную точку зрения в остальном похвального Винклера, который утверждает: “Когда мы сталкиваемся с людьми и их продуктами в полном соответствии, хотя и в очень отдаленных частях земли, мы должны заключить, что произошла миграция. Знание того, как и когда, не имеет значения для признания этого факта” (1907, 47).

На самом деле нет резкого контраста между различными теориями или их защитниками, поскольку концепция элементарных идей не противоречит заявлениям о первичном общем владении или концептуальной миграции. Более того, основная проблема заключается не в том, откуда и как материал попал к определенным людям. Вопрос в том, откуда он взялся с самого начала? Все эти теории объясняли бы только изменчивость и распространение мифов, но не их происхождение. Даже Шуберт, самый ярый противник взглядов Бауэра, признает эту истину, заявляя, что все эти разнообразные легенды восходят к одному очень древнему прототипу. Но он ничего не может сказать нам о происхождении этого прототипа. Бауэр, критически отреагировавший (1891) на утверждения Шуберта, также склоняется к этой промежуточной точке зрения; он неоднократно указывает, что, несмотря на множественное происхождение независимых сказок, необходимо признать наиболее обширное и разветвленное заимствование, а также первоначальную общность концепций у родственных народов. Помимо

этих свидетельств историков, такой же примирительной позиции придерживается Лессманн (1908), который отвергает допущение элементарных идей, но признает, что первичное родство и заимствование не исключают друг друга. С этнологической точки зрения следует упомянуть умеренное мнение покойного американиста Эренрайха, который утверждает, что “концептуальная миграция, заимствование и независимое происхождение” “одинаково актуальны и, следовательно, применяются одновременно” (1910). Конкретно в отношении цикла мифов, который нас здесь интересует, и на основе богатого разнообразного материала Фрэзер (1919) недавно сформулировал свой взгляд на эту проблему: он считает, что заимствование (имитация) и независимое происхождение одинаково вероятны, когда в фольклоре есть общая нить (“народное воображение”). Он отказывается выбирать, но отмечает, например, что индийские параллели семитских предшественников, по-видимому, более убедительно указывают на независимое происхождение, поскольку нельзя предполагать, что индейцы знали семитские версии.

По моему мнению, окончательное решение по этому вопросу, в той мере, в какой это желательно или достижимо, может быть достигнуто только с помощью психологии, основанной на материале, предоставленном мифологами, этнологами и историками, чье полное отсутствие ориентации в психологии пошло бы на пользу их исследованиям, если бы они воздерживались от абсолютных суждений. Психологическое исследование этой проблемы было инициировано Вундтом. Признавая концептуальную миграцию для объяснения сложных тематических соответствий, он заявляет: “Для понимания мифологического мышления первобытных народов вопрос об этих изолированных случаях смешения несколько менее важен, потому что постоянно могут поддерживаться только те элементы, которые соответствуют их уровню мифологического мышления” (1905, 2.3:62). “Если бы не сохранение соответствующих тем, смутных воспоминаний о более ранних рассказах вряд ли было бы достаточно для переформулировки того же материала; более того, даже без таких ассоциаций эти темы могут поэтому воссоздать содержание, соответствующее своим основным мотивам” (1905, 2.3: 285). В любом случае остается чисто психологическая проблема происхождения мифического типа. Его решение дает нам возможность понять, на более веских основаниях, чем простое желание приятного решения, как концептуально мигрируют мифы.

Оставляя пока в стороне вопрос о способе распространения этих мифов — вопрос, к которому только что цитированные исследователи подходили по—разному, - мы можем теперь сосредоточиться на происхождении самого мифа о герое. Каким бы ни было чье-либо мнение относительно их происхождения, поражает настойчивая тенденция в мифах подгонять всех героических персонажей под рамки конкретной легенды о рождении — тенденция, все еще проявляющаяся у многих героев современных романов. Выбор между концептуальной миграцией и оригинальным созданием становится менее интересным, и проблема объяснения оригинального создания становится весьма актуальной. Эренрайх, хотя и находится под влиянием “лунной” перспективы, формулирует это в терминах следующего вопроса: “Почему столь разнообразные на первый взгляд народные или мифические герои волшебным образом зачаты и рождены? Почему их помещают в ящики, корзины, кормушки, кормушки и ракушки, а затем часто выпускают в водоемы?” (1910, 48).

Исследования в этом направлении психических мотивов создания мифов обязательно помогут получить более глубокое представление о содержании этих сказок, чем это было сделано мифологами, узко ориентированными в своих профессиональных кругах, которые видят в них

лишь персонификацию процессов природы, следуя все еще доминирующему способу интерпретации в терминах природных мифов. Новорожденный герой - это юное солнце, поднимающееся из вод, сначала столкнувшееся с опускающимися облаками, но в конце концов восторжествовавшее над всеми препятствиями (ср. Brodbeck 1893, 138). Рассматриваем ли мы в основном атмосферные явления, ³ как это делали первые сторонники этого метода интерпретации мифов, или рассматриваем легенды в более ограниченном смысле как астральные мифы (Штакен, Винклер и другие), эти два подхода не так существенно различаются, как полагают их сторонники. Не кажется принципиальным улучшением и то, что чисто солнечная интерпретация, которую особенно отстаивал Фробениус (1904), больше не принималась и была выдвинута точка зрения о том, что все мифы изначально были лунными — позиция, впервые отстаиваемая Зикке (1892, 1901) и подхваченная Хюсингом в его обсуждении мифа о Кире Великом (1906). Зикке также утверждает, что эта точка зрения является единственной законной, очевидной интерпретацией мифов о рождении героев (1908, 48). ⁴

Интерпретация самих мифов будет подробно рассмотрена позже, и мы воздержимся здесь от подробной критики астральной теории, отмеченной ранее, которая в некотором смысле точна, но в целом неудовлетворительна и одностороння (ср. Rank 1919, гл. 1). Пока мы также не будем принимать во внимание тот факт, что теория астрала не позволяет нам проникнуть в мотивы формирования мифов. Мы просто предположим, что привязка к астрономическим процессам не полностью отражает содержание этих мифов и что гораздо более четкие и простые связи могли бы быть установлены с помощью способа интерпретации, основанного на человеческой психике. Сильно принижаемая теория элементарных идей указывает на практически игнорируемый аспект мифологических исследований. В начале, а также в конце своей статьи Бауэр (1882) указывает, насколько более естественным и вероятным было бы искать причину подавляющего единодушия этих мифов в самых общих чертах человеческой психики, а не в обычном первобытном обществе или в концептуальной миграции. Его предположение представляется более обоснованным, поскольку такие общие импульсы человеческого разума также выражаются в других формах и в других областях. Теперь мы можем снова рассмотреть эту идею с точки зрения, давно знакомой мифологии, но которой из-за отсутствия психологических предпосылок не уделялось должного внимания: анализу сновидений. Как подчеркивал Эренрайх (1910), всегда признавалось огромное значение жизни во сне для мифа. По мнению самих некоторых первобытных народов, сны не только являются единственным источником формирования мифов, но и такие известные мифологи, как Лайстнер, Маннхардт, Рошер, а совсем недавно и Вундт, признали значение жизни во сне и, в частности, ночных кошмаров для понимания определенных групп мифов и тем.

Враждебное отношение самого последнего интерпретирующего направления в мифологии (в основном представленного Обществом сравнительных мифологических исследований) ко всем попыткам установить связь между сном и мифом (ср. Лессманн, 1908) проистекает по большей части из ограничения параллелей кошмарами, как это было предпринято в известной книге Лайстнера (1889), а также из незнания соответствующих учений Фрейда. Последние не только помогают нам понять сами сновидения, но и демонстрируют их символику и тесную связь со всеми психическими явлениями в целом, особенно со снами наяву или фантазиями, с художественным творчеством и с определенными нарушениями нормальных психических функций. Общая доля во всех этих произведениях принадлежит одной-единственной психической функции: человеческому воображению. Этой способности к воображению современная теория мифов обязана уступить высокое место, возможно, первое, как конечному

источнику всех мифов. Интерпретация мифов в астральном смысле, или, точнее, как “календарных сказок”, порождает вопрос: ввиду творческого воображения человечества, “должны ли мы искать первый зародыш происхождения таких сказок в небесных процессах или, наоборот, должны ли мы заключить, что законченные сказки совершенно иного происхождения были лишь впоследствии перенесены на небесные тела?” (Лессманн 1908, 31 и далее.). ⁵ Помимо сомнений, высказанных Лессманном по поводу такого объяснения, мы должны отметить положительные комментарии Эренрайха и Вундта, которые отвергают оригинальную небесную мифологию как невозможную. Эренрайх утверждает (1910, 104): “Развитие мифа, безусловно, начинается на земной почве, поскольку опыт сначала должен быть собран в непосредственном окружении, прежде чем его можно будет спроецировать на небеса”. И Вундт утверждает (1905, 2.3: 282): “Теория эволюции мифологии, согласно которой она сначала берет начало на небесах, а затем нисходит на землю, противоречит как истории мифа (которая не знает о такой миграции), так и психологии мифообразования (которая должна отвергать такое перемещение как внутренне невозможное)”. Мы также надеемся продемонстрировать, что мифы ⁶ имеют не просто земное происхождение (Эренрайх), но, как соглашается Вундт, психическое происхождение: структуры человеческой способности воображения, которые могут быть вторично перенесены на небесные тела с их непонятными феноменами. Значение безошибочных следов — фиксированных чисел и так далее, — которые были запечатлены в мифах благодаря этому переносу, ни в коем случае нельзя недооценивать, хотя происхождение этих чисел также могло иметь психический характер, так что впоследствии они были положены в основу календаря и небесных расчетов именно из-за этого значения.

С помощью одного из этих легендарных мотивов уже была предпринята успешная попытка получения важного компонента из обычного человеческого источника. Фрейд (1900) раскрывает связь басни об Эдипе (где оракул говорит Эдипу, что он убьет своего отца и женится на своей матери, что он невольно делает позже) с двумя типичными снами, которые многие люди видят до сих пор: сном о смерти отца и сном о половом акте с матерью. О царе Эдипе Фрейд замечает (1900, 21):

Его судьба волнует нас только потому, что она могла бы быть нашей собственной, потому что оракул наложил на нас еще до нашего рождения то самое проклятие, которое лежало на нем. Возможно, всем нам было суждено направить наши первые сексуальные импульсы на наших матерей, а наши первые импульсы ненависти и насилия — на наших отцов; наши сны убеждают нас в том, что так оно и было. Царь Эдип, убивший своего отца Лая и женившийся на своей матери Иокасте, является исполнением нашей детской мечты. ⁷

Тесная связь между сновидением и мифом — не только в отношении содержания, но и в отношении формы и движущих сил этих и многих других психических структур, особенно патологических, — полностью оправдывает интерпретацию мифа как “массового сновидения” людей, как я недавно показал в другом месте (1907, 36; 1918, 52). В то же время перенос метода, а отчасти и результатов фрейдовской техники толкования сновидений на мифы кажется оправданным, как доказано и проиллюстрировано Абрахамом (1909). В следующем цикле мифов тесная связь между сновидением и мифом находит дальнейшее подтверждение, при этом часто предоставляется возможность рассуждать по аналогии.

В отличие от нашей психологической интерпретации, давайте посмотрим, что может предложить интерпретация в терминах мифологии природы — например, в контексте

“предосудительной” басни об Эдипе. Эдип (который убивает своего отца, женится на своей матери и умирает старым и слепым) - солнечный герой, убивающий своего создателя, тьму. Он делит постель со своей матерью, закатом, из колен которой, рассвета, он родился. Он умирает, ослепленный, как заходящее солнце (Гольдцигер, 1876, 125). Похоже, что в своем стремлении раскрыть первоначальный смысл мифов исследователи, которые делают свою интерпретацию исключительно в терминах какого-либо аспекта мифологии о природе, не смогли полностью уйти от психологического процесса, подобного тому, который следует предполагать аналогично для создателей мифов. Мотив идентичен и ведет к одному и тому же пути как для создателей мифов, так и для их интерпретаторов. Это довольно наивно высказал один из основателей и поборников сравнительной мифологии и интерпретации в терминах мифологии природы Макс Мюллер (1869), который отмечает, что “эта процедура не только придает бессмысленным легендам их собственную значимость и красоту, но также помогает устранить некоторые из наиболее отвратительных черт классической мифологии, а также прояснить их истинное значение”.⁸ Это легко понятное отвращение, естественно, мешает мифологу предположить, что такие мотивы, как инцест с матерью, сестрой или дочерью или убийство отца, бабушки или брата, могли основываться на универсальных фантазиях, которые, согласно Фрейду, берут начало в инфантильной психике с ее своеобразной интерпретацией внешнего мира и людей. Следовательно, это отвращение является лишь реакцией на смутно ощущаемое болезненное осознание реальности этих импульсов, и эта реакция побуждает интерпретаторов мифов для их собственной бессознательной реабилитации и реабилитации всего человечества придавать этим мотивам совершенно иное значение, чем они имели первоначально. То же самое внутреннее неприятие мешает людям, создающим мифы, поверить в возможность таких нежелательных мыслей, и эта защита, вероятно, была первой причиной для проецирования этих отношений на небеса.

Психологическое чувство покоя, получаемое благодаря такому обоснованию, путем проекции на внешние, максимально удаленные объекты, возможно, все еще можно ощутить, но это не научный аргумент, и отвращение такого рода, хотя оно и не всегда может быть столь осознанным, совершенно неуместно ввиду существующих фактов. Нужно либо примириться с этими непристойностями, если они воспринимаются как таковые, либо отказаться от изучения психологических феноменов. Очевидно, что люди, даже в древнейшие времена и с самым наивным воображением, никогда не видели кровосмешения и отцеубийства⁹ на небесах; гораздо более вероятно, что эти идеи почерпнуты из человеческого источника. Как они попали на небеса и какие изменения или дополнения они получили в процессе, являются второстепенными вопросами, которые не могут быть разрешены до тех пор, пока не будут установлены происхождение и значение мифов в целом.

Во всяком случае, помимо астральной концепции, роль психической жизни в формировании мифа следует признать не менее важной. Это будет в полной мере подтверждено результатами нашего метода интерпретации.

Имея в виду эту цель, мы сначала обратимся к легендарному материалу, на основе которого впервые будет предпринята попытка такой психологической интерпретации в широком масштабе. Из массы¹⁰, в основном биографических мифов о героях, мы выберем те, которые наиболее известны, и некоторые, которые особенно характерны. Эти мифы приведены в сокращенной форме, насколько это имеет отношение к данному исследованию, с указанием источников.

2 Цикл мифов

Саргон

Вероятно, самый старый и простой из имеющихся в нашем распоряжении мифов о героях относится к периоду основания Вавилонии (около 2800 г. до н.э.) ¹ и касается истории рождения ее основателя, Саргона Первого; эта версия сводит миф к одному мотиву. Буквальный перевод сообщения — учитывая стиль, похоже, что это оригинальная надпись самого короля Саргона — выглядит следующим образом. ²

Саргон, могущественный царь, царь Агаде, - это я. Моя мать была весталкой, моего отца я не знал, в то время как брат моего отца жил в горах. В моем городе Азупирани, расположенном на берегу Евфрата, моя мать, весталка, зачала меня. В укромном месте она родила меня. Она положила меня в сосуд, сделанный из тростника, закрыла мою дверь смолой и сбросила меня в реку, которая меня не утопила. Река отнесла меня к Акки, водоносу. По доброте душевной водонос Акки поднял меня. Водонос Акки вырастил меня как собственного сына. Водонос Акки сделал меня своим садовником. Работая садовником, я был любим Иштар; я стал царем и сорок пять лет правил по-царски.

В вавилонском мифе об Этане Циммерн (1903), следуя Харпнеру (1890), видит параллель с легендами о рождении первых национальных царей, таких как Саргон, Кир и Ромул. Уорд (1886) считает иллюстрации на цилиндрических печатях Этаны изображениями ранней жизни героя, начиная с того времени, когда он был разоблачен, ухаживал за стадами овец и воровал, чтобы выжить. (Позже Этана летит на орле к трону Иштар, царицы богов и помощницы в рождении детей, чтобы принести траву, способствующую зачатию сына. И все же он падает вместе с орлом в бездну: незадолго до того, как достичь своей цели, он теряет мужество.) Точно так же текст о вавилонском боге Таммузе гласит: “Маленьким мальчиком он лежит на тонущем корабле” (Циммерн 1909, 727).

Моисей

Библейская история рождения Моисея, ³ рассказанная во второй главе книги Исход, имеет большое сходство с легендой о Саргоне и соответствие отдельных мотивов. Уже в первой главе (стих 22) говорится, что фараон приказал своему народу бросить в реку всех сыновей, рожденных у евреев, в то время как дочерям было позволено жить; причиной этого приказа называется страх перед большой плодовитостью израильтян. Вторая глава продолжается следующим образом.

И пошел человек из дома Левиина и взял себе в жены дочь Левиину. ⁴ И зачала женщина и родила сына; и когда она увидела его, что это хорошее дитя, она скрывала его три месяца. И когда она больше не могла прятать его, она взяла для него ковчег из тростника, обмазала его слизью и смолой и положила туда ребенка; и она положила его на плиты на берегу реки. А его сестра стояла поодаль, ожидая, что с ним сделают. И дочь Фараонова спустилась умыться к реке; и ее служанки шли вдоль берега реки; и когда она увидела ковчег среди флагов, она послала свою служанку принести его. И когда она открыла его, она увидела ребенка, и вот, младенец плакал. И она сжалилась над ним и сказала: “Это один из детей Евреев”. Тогда сказала сестра его дочери фараоновой: “Не пойди ли мне и не позвать ли тебе кормилицу из

еврейских женщин, чтобы она вскормила для тебя младенца?” И дочь фараона сказала ей: “Иди”. И служанка пошла и позвала мать ребенка. И дочь Фараона сказала ей: “Забери этого ребенка и выкорми его для меня, и я отдам тебе твою плату”. И женщина взяла ребенка и выкормила его. И ребенок вырос, и она привела его к дочери фараона, и он стал ее сыном. И она нарекла ему имя Моисей [Моше] и сказала: “Потому что я вытащила его из воды”. 5

Этот рассказ украшен раввинской мифологией (Шмот Рабба) и повествованием о событиях, предшествовавших рождению Моисея, которое можно резюмировать, основываясь на Бергеле 1882 года, следующим образом. На шестидесятом году после смерти Иосифа царствующий фараон видит во сне старика, который держит в руках пару весов; на одной стороне находятся все жители Египта, на другой - только молочный ягненок, но тем не менее он перевешивает всех египтян. Пораженный царь немедленно консультируется с учеными и астрологами, которые заявляют, что этот сон означает, что у израильтян родится сын и что он уничтожит весь Египет. Царь, напуганный таким толкованием сна, немедленно приказывает умертвить всех новорожденных детей израильтян по всей стране. Из-за этого тиранического порядка левит Амрам, живущий в Гесеме, решает разойтись со своей женой Иохаведой, чтобы не обречь на верную смерть детей, которые будут зачаты от него. Но позже этому решению противостоит его дочь Мириам, которая с пророческой уверенностью предсказывает, что именно ребенок, о котором говорится во сне царя, выйдет из чрева ее матери и станет освободителем своего народа. 6 Поэтому Амрам возвращается к своей жене, с которой он был разлучен три года. По истечении трех месяцев она зачинает, а позже рождает мальчика, при рождении которого весь дом озаряется необычайно ярким сиянием, свидетельствующим об истинности пророчества.

Как и в случае с Саргоном, божественная модель легенды о Моисее можно найти в египетском боге Тоте (Völter 1912, 30 и далее). Дополнительными параллельными египетскими легендами являются легенда об Осирисе (Адонисе), который плавает по океану в сундуке (история рождения сына фараона; ср. Эрман 1905, 40), и легенда об Ахи, ребенке Ра и Хатхор, который происходит от Ну, молодого потопа (Brugsch 1885, 376). (Другие параллели с легендой о Моисее представлены в Kampers 1901, 10, п. 3; Gunkel 1903, 69; и Wundt 1905, 2.3: 294 и далее., 262 и далее., 268 и далее.) Особый интерес представляет комментарий в самой последней работе Фрейзера (1919, 2: 451) о том, что легенда об разоблачении Моисея сравнивалась с различными рассказами о тонгоязычных племенах северо-западной Родезии (ср. Torrend 1910).

Тот факт, что те же мотивы распространены и у первобытных народов, виден на следующих примерах. Стакен (1907) рассказывает новозеландскую легенду о полинезийском похитителе огня (и семян) Мани-тики-тики, которого разоблачают вскоре после его рождения: мать бросает его в море в фартуке. Фробениус (1904, 379) рассказывает похожую легенду из Бетсимисараки (восточный Мадагаскар), в которой богатая бездетная женщина находит и воспитывает ребенка, оказавшегося в воде. Однако в конце концов ребенок решает найти своих настоящих родителей. И согласно отчету Баба (1906, 281), в Сингапуре существует легенда, рассказывающая о том, как жена раджи Бесурджака принимает ребенка, плавающего в пузыре пены. В мифе с острова Мауи младший сын описывает свое рождение своей матери (ср. многочисленные версии в White 1887, vol. 2). В книге Фробениуса 1904, 66 и далее, рассказ читается следующим образом.

Я знаю, что родилась недоношенной на берегу моря и что меня бросили в море после того, как ты завернула меня в прядь своих волос, которые ты отрезала для этой цели. Затем морская

трава обвила меня своими длинными прядями; она придала мне форму. Мягкие угри обвились вокруг меня, чтобы защитить. Мириады мух жужжали вокруг меня и откладывали на меня свои яйца, чтобы личинки могли меня съесть. Стаи птиц собрались вокруг меня, чтобы поклевать меня, но в этот момент появился мой великий предок, небо, Тама-нуи-ки-те-ранги, и он увидел мух и птиц. Старик бросился ко мне так быстро, как только мог, размотал угрей вокруг меня и нашел меня, живое существо. Затем он взял меня и повесил под крышей, чтобы я мог чувствовать теплый дым и жар огня. Так я был спасен благодаря доброте старика.

Рассказы, сходные с историей Моисея, с которого начинается история евреев, повествуют о рождении Авраама, прародителя еврейского народа. Он был сыном Теры — капитана Нимрода — и Амтелая. Перед рождением Авраама царю Нимроду по звездам открывается, что ребенок, который родится, свергнет могущественных князей и завладеет их землями. Царь Нимрод планирует убить ребенка сразу после его рождения, но когда у Теры просят мальчика, он говорит: “Действительно, у меня родился сын, но он умер”. Однако он отдает неродственного ребенка, пряча своего собственного сына в пещере под землей, где Бог позволил ему сосать молоко из пальца правой руки. Говорят, что в этой пещере Авраам оставался до третьего (или десятого) года своей жизни. (Ср. Wünsche 1907, 14 и далее., где приводится перевод легенды о рождении Авраама. Ср. также Beer 1859, 27 и далее., в котором приводятся параллели с разоблачением Моисея. См. также Мarmorштейн, 1913.)

Как это часто бывает, в следующем поколении появляются те же мифологические мотивы, что и в истории Исаака. Перед своим рождением царь Авимелех получает предупреждение во сне не прикасаться к Сарре под страхом смерти. После долгого периода бесплодия она, наконец, рождает Исаака. После некоторой задержки его собственный отец решает принести его в жертву, но в конце концов он спасается. Но Авраам изгоняет своего старшего сына Измаила вместе с Агарью, матерью мальчика (Бытие 20:6; Бергель, 1882).

Конечно, сюда подходит и библейская история об Иосифе. Это не что иное, как тщательно продуманное приключение, основанное на легенде о разоблачении ребенка: самого младшего ребенка обнажают, и он остается в цистерне в течение трех дней (водный мотив). Затем его спасают, но его братья обманывают своего отца, показывая ему окровавленную шкуру животного. И в типичной карьере незащищенного ребенка (государственного администратора) недостатка нет.

Карна

Тесная связь с легендой о Саргоне также прослеживается в некоторых чертах древнеиндийского эпоса "Махабхарата", [7](#) в рассказе о рождении героя Карны. Содержание легенды вкратце передано Лассеном (1858, 673) следующим образом. Принцесса Притха, также известная как Кунти, девственницей носит мальчика Карну, отцом которого является бог солнца Сурья. Юный Карна рождается с золотыми украшениями для ушей своего отца и в непробиваемой кольчуге. Мать в отчаянии прячет и разоблачает мальчика. В экранизации мифа Хольцманом (1846, 2: 117-27) стих 1458 гласит: “Затем мы с моей няней сделали большую корзину из тростника, накрыли ее крышкой и выстлали воском; в эту корзину я положил мальчика и отнес его к реке Аква”. Плывая по волнам, корзина достигает реки Ганг и добирается до города Кампа. “Там колесничий Азиратха, благородный друг Дхритараштры, случайно проезжал по берегу реки, и с ним была Радха, его прекрасная и благочестивая супруга. Она была глубоко опечалена, потому что ей не дали сына. На реке она увидела корзину, которую

волны вынесли близко к ней на берег; она показала ее Азирату, который подошел и вытащил ее из волн". Эти двое заботятся о мальчике и растят его как своего собственного ребенка.

Позже Кунти выходит замуж за короля Панду, который вынужден воздерживаться от супружеских отношений из-за проклятия умереть на руках своего супруга. Но Кунти рождает троих сыновей — опять же, благодаря божественному зачатию, — один из которых рождается в пещере волка. Однажды Панду умирает в объятиях своей второй жены. Сыновья вырастают, и на турнире, который они устраивают, появляется Карна, чтобы помериться силами с лучшим бойцом, Арджуной, сыном Кунти. Арджуна насмешливо отказывается сражаться с сыном колесничего. Чтобы сделать его достойным противником, один из присутствующих помазывает его на царство. Тем временем Кунти, увидев божественный знак, признает Карну своим сыном. Раскрывая ему тайну его рождения, она умоляет его воздержаться от состязания с братом. Но он считает ее откровение фантастической сказкой и неумолимо настаивает на удовлетворении. Он падает в бою, пораженный стрелой Арджуны (ср. Подробный отчет в Lefmann 1890, 181 и далее).

Поразительное сходство со всей структурой легенды о Карне демонстрирует история рождения Иона, предка ионийцев. Нижеследующий рассказ основан на относительно поздней трагической традиции. ⁸

Аполлон в гроте скалы Афинского Акрополя зачинает сына от Креусы, дочери Эрехтеоса. В гроте также рождается и обнажается мальчик; мать оставляет ребенка в плетеной корзине в надежде, что Аполлон не оставит своего сына погибать. По просьбе Аполлона Гермес той же ночью относит ребенка в Дельфы, где утром жрица находит его на пороге храма. Она воспитывает мальчика и, когда он становится юношей, делает его слугой храма.

Позже Эрехтеос выдает свою дочь Креусу замуж за Ксутоса. Поскольку брак долгое время остается бездетным, они обращаются к дельфийскому оракулу, молясь о том, чтобы их благословили потомством. Бог открывает Ксутосу, что первым человеком, который встретит его, выйдя из святилища, будет его сын. Он спешит наружу и встречает юношу, которого радостно приветствует как своего собственного сына, давая ему имя Ион, что означает "ходок". Креуса отказывается принять юношу как своего сына; ее попытка отравить его проваливается, и разъяренные люди оборачиваются против нее. Ион собирается напасть на нее, но Аполлон, который не желает, чтобы сын убивал собственную мать, просветляет разум жрицы, чтобы она поняла связь. С помощью корзины, в которой лежал новорожденный ребенок, Креуса узнает в нем своего сына и раскрывает ему тайну его рождения.

Эдип

Родители Эдипа, царь Лай и его царица Иокаста, долгое время живут в бездетном браке. Лай, мечтающий о наследнике, обращается за советом к дельфийскому Аполлону. Оракул отвечает, что у него будет сын, если он того пожелает, но судьба распорядилась так, что его собственный сын убьет его. Опасаясь исполнения пророчества, Лай воздерживается от супружеских отношений, но однажды, будучи в состоянии алкогольного опьянения, все же производит на свет сына, которого он приказывает выставить на всеобщее обозрение в Китайроне всего через три дня после его рождения. Чтобы быть совершенно уверенным в том, что ребенок погибнет, Лай приказывает проткнуть ему лодыжки насквозь. Согласно рассказу Софокла, который, однако, не самый старый, пастух, которому поручено разоблачение, отдает мальчика пастуху коринфского царя Полибоса, при дворе которого он воспитывался, согласно общему отчету.

(Другие говорят, что мальчик был обнаружен в ящике в море и был извлечен из воды Перибеей, женой царя Полибоса, когда она полоскала свою одежду на берегу.) ⁹ Полиб воспитывает его как собственного сына. Эдип, случайно услышав, что он подкидыш, спрашивает дельфийского оракула о своих истинных родителях, но получает только пророчество о том, что он убьет своего отца и женится на своей матери. Полагая, что это пророчество относится к его приемным родителям, он бежит из Коринфа в Фивы, но по дороге невольно убивает своего отца Лая. Разгадав загадку, он освобождает город от мук Сфинкса, чудовища-людоеда, и в награду получает руку Иокасты, своей матери, а также трон своего отца. Раскрытие этих ужасов и последующее несчастье Эдипа были излюбленной темой для изображения греческими трагиками. ¹⁰

Целая серия христианских легенд была разработана по образцу мифа об Эдипе. Краткое содержание легенды об Иуде послужит парадигмой для этой группы. Перед его рождением его мать, Киборея, получает предупреждение во сне о том, что она родит нечестивого сына, который погубит весь его народ. Родители выставляют мальчика в ящике в море. Волны выбрасывают ребенка на берег острова Скарriot, где бездетная королева находит его и воспитывает как своего сына. Позже у королевской четы рождается собственный сын, и подкидыш, чувствуя себя ущемленным, убивает своего приемного брата. Как беглец от Скарriot, он поступает на службу ко двору Пилата, который делает из него доверенное лицо и ставит его выше всех своих домочадцев. В драке Иуда убивает соседа, не зная, что это его отец. Затем он женится на вдове убитого — таким образом, на своей собственной матери. После раскрытия этих ужасов он раскаивается и ищет Спасителя, который принимает его в число своих апостолов. О его предательстве Иисуса известно из Евангелий. ¹¹

История о святом Григории на Скале — сюжет повествования Хартмана фон Ауэ - представляет собой более сложный вариант этой легенды. Грегори, ребенок от кровосмесительного союза царственных любовников, был разоблачен своей матерью в ящике на море, спасен и воспитан рыбаками, а затем выучился на священника в монастыре. Но он предпочитает жизнь рыцаря, одерживает победу в бою, и в награду получает руку принцессы, своей матери. ¹² После обнаружения кровосмешения григорий в течение восемнадцати лет совершает покаяние на скале посреди моря и, наконец, становится папой по повелению Бога.

Очень похожей легендой является персидский эпос о царе Дарабе, рассказанный поэтом Фирдуси в его "Шахнаме" [Книге царей], переданной Шпигелем (1871, 2:584). Последний кайанский шах, Бехмен, назначает своим преемником свою дочь (одновременно жену) Хумаи. Поэтому его сын Сасан опечален и уходит в одиночество. Вскоре после смерти своего мужа Хумаи рождает сына, которого она решает разоблачить. Его помещают в ящик, который опускают в Евфрат и плывет вниз по течению, пока его не останавливает камень, брошенный в воду кожевником. Кожевник поднимает коробку и находит ребенка; он приносит его своей жене, которая недавно потеряла собственного ребенка. Пара решает вырастить подкидыша. Когда мальчик вырастает, он вскоре становится настолько сильным, что другие дети ему не равня. Поскольку его не волнует работа его приемного отца, он становится воином. Он заставляет свою приемную мать раскрыть тайну своего происхождения и присоединяется к армии, которую Хумаи посылает сражаться с королем Рума. Узнав о его храбрости, Хумаи признает его своим сыном и называет своим преемником.

Париж

Аполлодор (в "Библиотеке") рассказывает о рождении Париса, что у троянского царя Приама и его жены Гекубы родился сын по имени Гектор. Когда Гекуба собирается родить еще одного ребенка, ей снится, что она приносит горящее бревно, которое поджигает весь город. Приам спрашивает совета у Айсака, своего сына от его первой жены Арисбы, эксперта по толкованию снов. Айсакос заявляет, что ребенок принесет разрушение городу, и советует разоблачить его. Приам отдает маленького мальчика рабу Агелаю, который относит его на вершину горы Ида. Медведица ухаживает за ребенком в течение пяти дней. Когда Агелаос обнаруживает, что он все еще жив, он поднимает его и несет домой, чтобы вырастить. Он называет мальчика Парисом; но после того, как ребенок вырос в сильного и красивого юношу, его называют Александрос (защитник людей), потому что он сражается с разбойниками и защищает стада. Вскоре он обнаруживает своих родителей.

О том, как это произошло, рассказывает в "Баснях" Гигин, [13](#) согласно сообщению которого, младенца нашли пастухи. Однажды гонцы, посланные Приамом, приходят к этим пастухам за быком, который должен послужить призом победителю в некоторых памятных играх в честь Париса. Парису так нравится выбранный им бык, что он следует за мужчинами, когда они уводят животное. Он участвует в играх и выигрывает приз. Это вызывает гнев его брата Деифобоса, который угрожает ему своим мечом, но его сестра Кассандра признает его своим братом, [14](#) и Приам радостно принимает его как своего сына.

Несчастье, которое Парис позже принес своей семье и родному городу из-за похищения Елены, хорошо известно из "Илиады" Гомера, а также из последующих циклических поэм.

Определенное сходство с историей рождения Париса имеет поэма Зал в книге Фирдуси "Мифы о персидских героях" (1877). У Сэма, короля Систана, от одной из его супругов рождается первый сын. Из-за того, что у него белые волосы, его мать скрывает его рождение. Но медсестра сообщает королю о рождении его сына. Сэм разочарован и приказывает разоблачить ребенка. Слуги несут его на вершину горы Эльбурз, где его воспитывает симург, могущественная птица. Повзрослевшего юношу видит путешествующий караван, члены которого говорят о нем как о том, для кого "птица - достаточная кормилица". Однажды король Сэм видит своего сына во сне и совершает вылазку, чтобы найти беззащитного ребенка. Он не может достичь вершины крутого утеса, где он видит юношу. Но после того, как симург приводит к нему своего сына, [15](#) он радостно принимает его и называет своим преемником.

Телефоны

Алеос, царь Теги, получает сообщение от оракула, что его сыновья погибли из-за потомка его дочери. Поэтому он делает свою дочь Оге жрицей Афины и угрожает ей смертью, если она вступит в брак с мужчиной. Но когда Геракл во время своего похода против Авгия останавливается в святилище Афины в качестве гостя, он видит девушку и, находясь в состоянии алкогольного опьянения, овладевает ею силой. Когда Алеос замечает, что она беременна, он отдает ее Науплиосу, грубому моряку, приказывая ему бросить ее в море. Но по дороге она рождает Телефоса на горе Парфений, и Науплиос, не обращая внимания на полученные им приказы, везет ее и ребенка в Мисию, где передает их царю Тевтрасу.

Согласно другой версии, Оге тайно рождает своего ребенка как жрица, но прячет его в храме. Когда Алеос обнаруживает святотатство, он выставляет ребенка напоказ в Парфенийских горах. [16](#) Науплиос получает указание продать Оге за границу или убить ее; он доставляет ее Тевтрасу.

Согласно общей традиции, Оге разоблачает новорожденного ребенка и сбегает в Мизию, где бездетный король Тевтрас усыновляет ее как свою дочь. Мальчика, однако, выхаживает лань, и его находят пастухи, которые отводят его к королю Коритосу. Король воспитывает его как своего сына. Когда Телефос повзрослел, он по совету оракула отправляется в Мисию искать свою мать. Он освобождает Тевтраса, который находится в серьезной опасности от своих врагов, и в награду получает руку предполагаемой дочери короля — своей собственной матери Оге. Но она отказывается подчиняться Телефосу. Разгневанный ее непримиримостью, он собирается пронзить ее своим мечом. В отчаянии она призывает своего возлюбленного Геракла, и Телефос таким образом узнает свою мать. После смерти Тевтраса он становится королем Мисии.

Персей

Акрисий, царь Аргоса, уже достиг преклонного возраста, не имея потомства мужского пола. Желая иметь сына, он обращается к дельфийскому оракулу. Оракул предостерегает его от потомства мужского пола: его дочь Даная родит сына, от руки которого он погибнет. Чтобы предотвратить это, он запирает свою дочь в железной башне, которую тщательно охраняет. Но Зевс проникает сквозь крышу в виде золотого дождя, и Даная становится матерью мальчика. ¹⁷ Однажды Акрисий слышит голос юного Персея в комнате своей дочери и таким образом узнает, что она родила ребенка. Он убивает кормилицу, но относит свою дочь вместе с ее сыном к домашнему алтарю Зевса, чтобы заставить ее принести клятву относительно имени истинного отца. Но он отказывается верить утверждению своей дочери о том, что отцом ребенка является Зевс, и заключает ее вместе с ребенком в коробку, ¹⁸ которую бросает в море. Шкатулку уносит волнами к побережью Серифоса, где Диктис, рыбак, обычно считающийся братом царя Полидекта, спасает мать и ребенка, вытаскивая их из моря своими сетями. Диктис приводит этих двоих в свой дом и держит их как членов своей семьи. Полидект, однако, влюбляется в прекрасную мать, и поскольку Персей стоит у него на пути, он пытается устранить его, посылая за головой Медузы Горгоны. Но вопреки ожиданиям царя Персей выполняет эту трудную задачу, а кроме того, совершает ряд других героических поступков. Позже, бросая диск во время соревнования, он случайно убивает своего дедушку, как и было предсказано оракулом. Он становится царем Аргоса, а затем и Тиринфа и строит Микены. ¹⁹

Дионис

В легендах о греческих богах и героях мотив разоблачения ребенка регулярно появляется почти во всех мифических формах. История юности Диониса особенно значима, поскольку она связана с происхождением мистического культа.

Согласно версии Павсания (Periegesis Hellados [Описание Греции] 3.24.3и далее), которая возникла в Прасиае, в Лаконии, Кадмос обнаруживает, что его дочь Семела родила ребенка (от Зевса) до своего замужества. Он помещает мать и ребенка в сундук и приказывает бросить их в море. Их выбросило на берег на побережье Лаконии. Мать умерла, но ее сестра Ино по-матерински заботится о ребенке, нянчит его и растит. Согласно легенде, рассказанной Аппианом, вместе со своими сестрами Автоной и Агау она прячет мальчика в горах, опасаясь Геры и Пенфея. Там, в пещере, которая позже стала святилищем, они кладут мальчика в еловый сундук, который покрывают оленьими шкурами и венками из цветущего плюща. Чтобы замаскировать хныканье ребенка, они танцуют под музыку вокруг сундука. Таким образом, с беотийскими женщинами, которые присоединяются к ним, они совершают первый тайный обряд вокруг спрятанного сундука. Затем священный сундук с изображением полубога, увитый

плющом, взваливают на спину осла и доставляют на берег Эврипоса, где рыбак переправляет его на Эвбею. Там, в своей пещере, Аристей вынимает маленького Диониса из груди Ино. Он заботится о мальчике с помощью дриад и нимф-пчеловодов.

Согласно Юзенеру (1900, 185), четыре объединенных здесь мотива появляются отдельно в других версиях. Вифиняне рассказали о прибытии Диониса в их страну верхом на дельфине. Ионийцы рассказали о его прибытии на корабле, на палубе которого росла чудесная виноградная лоза. Но есть также легенда, в которой, заключенный в сундук, он переносится волнами с Лемноса на остров Сикинос. По другой версии, Эврипил привозит в Патры деревянное изображение Диониса в сундуке. В додонецкой легенде, переданной Филиском, Диониса несет по волнам осел.

Учитывая фрагменты о культах, мы можем заключить, что аналогичные верования относились и к рождению Аполлона. Недалеко от критского поселения Ксантос, на берегу одноименной реки, находилась роща Лето, рядом с древним храмом ликийского Аполлона. Легенда описывает основание храма: волки привели туда странствующую богиню, а после рождения ее детей омыли их в реке. Пожилая женщина взяла их в свой бедный дом.

Похожая легенда связана с Айносом, героем острова Делос - древним царем и жрецом Аполлона. Диодор (5.62.1 и далее) рассказывает о своем рождении, что Ройо, оплодотворенная Аполлоном, была обнаружена своим отцом в сундуке в море. Сундук прибывает на берег на побережье Делоса. Там Ройо рождает мальчика, которого она называет Айнос (печальный). 20 Она кладет младенца на алтарь аполлона и молится, чтобы он сжалился над мальчиком, если он отец. Аполлон берет мальчика на руки и сначала прячет его, но затем поднимает.

Адонис, сын Смирны от кровосмесительного союза с ее отцом, спрятан Афродитой в сундуке, который она отдает на хранение богине подземного царства Персефоне. Персефона открывает сундук и настолько очарована красотой мальчика, что не желает расставаться с ним. Зевс разрешает ссору двух богинь, объявляя, что мальчик должен оставаться с каждой богиней по полгода.

Точно так же Афина прячет Эрихтония, рожденного от земли, в плетеной корзине или сундуке со змеями, которые охраняют его. Она передает его трем дочерям Кекропса с инструкциями никогда не открывать сундук. Тем не менее они делают это, после чего видят мальчика со змеей. Обезумев от страха, они бросились со скалы Акрополя. После того, как мальчик, у которого, как говорят, нижняя часть тела змеи, вырастает, бездетный Кекропс передает ему власть над Атикой.

Гильгамеш

Клавдий Элиан (12.21), около 200 г. н.э., в своей "Истории животных" рассказывает историю мальчика, которого спас орел.

Животные питают характерную нежность к человеку. Известно, что орел вскормил ребенка. Я расскажу всю историю в доказательство своего утверждения. Когда Сенехор правил вавилонянами, халдейские предсказатели предсказали, что сын дочери царя отнимет царство у своего деда; этот вердикт был пророчеством халдеев. Царь испугался этого пророчества и, говоря с юмором, стал вторым Акрисием для своей дочери, за которой наблюдал с величайшей строгостью. Но судьба перехитрила вавилонского царя, и его дочь тайно родила ребенка, зачав

от человека низкого положения. Из страха перед королем стражи сбросили ребенка с укрепления, где была заточена дочь короля. Орел своими острыми глазами увидел падение мальчика и, прежде чем тот ударился о землю, подхватил его на спину, отнес в сад и с большой осторожностью опустил на землю. Когда смотритель того места увидел красивого мальчика, он остался доволен им и вырастил его. Мальчик получил имя Гильгамеш и стал царем Вавилонии. Если кто-то сочтет это выдумкой, у меня нет возражений, хотя я расследовал этот вопрос в меру своих возможностей. Я также слышал, что за Ахеменом персидским, от которого происходит персидская знать, ухаживал орел. [21](#)

Сайрус

Легенда о Кире Великом, которую большинство исследователей помещают в центр всего этого цикла мифов — по—видимому, без достаточных оснований, - дошла до нас в нескольких вариантах. Согласно Геродоту (ок. 450 г. до н.э.), который утверждает, что из четырех известных ему версий он выбрал наименее “прославляющую” (История 1.95), история рождения и юности Кира выглядит следующим образом (История 1.107 и далее).

Царскую власть над Мидией после Киаксареса имел его сын Астиаг, у которого была дочь по имени Мандана. Однажды ему приснилось, что из нее вытекло столько воды, что она заполнила весь город и затопила всю Азию. Он рассказал свой сон толкователям снов среди магов и был в большом страхе после того, как они все ему объяснили. Когда Мандане выросла, он выдал ее замуж не за мидийца из такой же знатной семьи, как его собственная, а за перса по имени Камбиз. Этот человек происходил из хорошей семьи и вел спокойную жизнь. Король считал его человеком более низкого ранга, чем мидянин из среднего класса. В течение первого года после того, как Мандана стала женой Камбиза, Астиагу приснился еще один сон. Ему приснилось, что на коленях его дочери выросла виноградная лоза и что она затмила всю Азию. После того как он снова рассказал это видение толкователям снов, он послал за своей дочерью, которая была беременна. После ее прибытия из Персии он наблюдал за ней, намереваясь убить ее отпрыска: толкователи снов среди магов предсказали ему, что сын его дочери станет царем вместо него. Чтобы предотвратить эту участь, он дождался рождения Кира, а затем послал за Гарпагом, своим родственником и самым доверенным лицом среди мидян, которого он поручил всем своим делам.

Он обратился к Гарпагосу следующим образом: “Мой дорогой Гарпагос, я поручу тебе поручение, которое ты должен добросовестно выполнить. Но не обманывай меня и не позволяй никому другому заниматься этим, иначе тебя постигнет несчастье. Возьми этого мальчика, которого произвел на свет Мандане, отнеси его домой и убей. Затем ты можешь похоронить его, как пожелаешь”.

Гарпагос ответил: “Великий царь, ты никогда не находил своего слугу непослушным, и также в будущем я буду остерегаться грешить перед тобой. Если такова ваша воля, мне надлежит добросовестно выполнить ее”.

Когда Гарпагос произнес эти слова и маленький мальчик со всеми своими украшениями был передан в его руки, чтобы его убили, он, рыдая, вернулся домой. Там он рассказал своей жене все, что сказал ему Астиаг, и она спросила: “Что ты собираешься делать?”

Он ответил: “Я не стану повиноваться Астиагу. Даже если он будет бушевать в десять раз сильнее, чем сейчас, я не стану поступать так, как он хочет, и соглашаться на такое убийство. У

меня много причин. Во-первых, мальчик - мой кровный родственник. Кроме того, Астиаг стар, и у него нет наследника мужского пола. Если он умрет, и царство перейдет к его дочери, сына которой он велел мне убить, разве я не окажусь в величайшей опасности? Тем не менее, ради моей безопасности мальчик должен умереть. Однако один из людей Астиага должен быть его убийцей, а не один из моих.

Сказав это, он немедленно послал гонца привести одного из царских пастухов, Митрадата, который, как ему было случайно известно, держал свое стадо на подходящем пастбище в горах, кишящих дикими животными. Жена пастуха также была рабыней Астиага; по-гречески ее звали Цино, по-мидийски - Спако (сука). [22](#)

Когда пастух поспешно прибыл по приказу Гарпага, Гарпаг сказал ему: “Астиаг приказывает тебе взять этого мальчика и оставить его в самых диких горах, чтобы он мог погибнуть как можно скорее. Он приказал мне сказать вам: ‘Если вы не убьете мальчика, но оставите его в живых, каким бы то ни было способом, вы умрете самой позорной смертью’. И мне было приказано проследить, чтобы мальчик действительно был разоблачен”. Когда пастух услышал это, он взял мальчика и пошел домой, в свою хижину. Его жена была беременна и весь день рожала, и случилось так, что она как раз рожала, когда пастух отправился в город. Они очень беспокоились друг о друге. Но когда он вернулся и его жена так неожиданно увидела его снова, она сначала спросила, почему Гарпагос послал за ним так поспешно. Он сказал: “Моя дорогая жена, я хотел бы никогда не видеть и не слышать того, что произошло в городе, и чтобы это никогда не постигло наших хозяев. Дом Гарпага был полон криков и причитаний. Хотя это казалось странным, я вошел и вскоре увидел маленького мальчика, лежащего передо мной, суеющегося и плачущего, одетого в прекрасные одежды и золото. Когда Гарпагос увидел меня, он велел мне быстро забрать мальчика и выставить его в самом диком месте в горах. Он сказал, что это приказ Астиага, и добавил ужасные угрозы, если я не выполню этого. Я взяла ребенка и ушла с ним, думая, что он родился у одного из слуг, потому что мне еще не приходило в голову, что он принадлежит к королевской семье. Но по дороге я узнал всю историю от слуги, который вывел меня из города и передал мальчика в мои руки. Он сын Манданы, дочери Астиага, и Камбиза, сына Кира. И Астиаг приказал убить его. Смотрите, вот мальчик!”

Сказав это, пастушка сняла с ребенка одеяло и показала его ей, и когда она увидела, что это сильный и красивый ребенок, она заплакала, упала к ногам своего мужа и умоляла его не обнажать его. Но он сказал, что не может поступить иначе, потому что Гарпагос пошлет слуг посмотреть, сделано ли это; ему придется умереть позорной смертью, если он этого не сделает. Затем она сказала: “Если мне не удалось убедить тебя, тогда делай, как я говорю, — если им непременно нужно увидеть обнаженного ребенка. Я родила мертвого ребенка. Возьми его и разоблачи, но мы воспитаем сына дочери Астиага как своего собственного ребенка. Таким образом, ты не будешь признан непослушным слугой, и нам самим не будет причинено вреда. Нашему мертворожденному ребенку будут устроены королевские похороны, а жизнь живого ребенка будет сохранена”. Пастух сделал так, как просила его жена. Он положил своего собственного мертвого сына в корзину, одел его во все чужие наряды и выставил на всеобщее обозрение на самой пустынной горе. Три дня спустя он объявил Гарпагосу, что теперь может показать тело мальчика. Гарпагос послал своих самых верных телохранителей и приказал похоронить сына пастуха. Однако другого мальчика, которого позже называли Киром, воспитывала жена пастуха. Они не называли его Киром, а дали ему другое имя. [23](#)

Когда мальчику было двенадцать лет, истина открылась благодаря следующему обстоятельству. Он играл на дороге с другими мальчиками своего возраста, в деревне, где держали скот. Мальчики играли в “короля” и выбрали приемного сына пастуха. ²⁴ Он повелел одним строить дома, а другим носить копья; одних он поставил царскими стражами, а другим поручил разносить послания. Короче говоря, каждый получил назначенное ему задание. Однако одним из товарищей мальчика по играм был сын Артембара, уважаемого человека среди мидян, и когда он не выполнил приказа Кира, Кир приказал другим мальчикам схватить его. Мальчики подчинились, и Сайрус заставил их нанести ему несколько сильных ударов. После того, как они отпустили его, он сильно разозлился, решив, что с ним обошлись неподобающим образом. Он побежал в город и пожаловался своему отцу на то, что Кир сделал с ним. (Он не сказал “Кир”, потому что его еще так не звали, а сказал “сын пастуха”.) Артембар в гневе отправился со своим сыном к Астиагу, пожаловался на позорное обращение и сказал: “Великий царь, мы подверглись такому возмутительному обращению со стороны твоего слуги, сына пастуха”. Он показал ему плечи своего собственного сына.

Когда Астиаг услышал и увидел это, он захотел отомстить за мальчика ради Артембареса и послал за пастухом и его сыном. Когда оба собрались, Астиаг посмотрел на Кира и сказал: “Неужели у тебя, сына скромного человека, хватило наглости так позорно обращаться с сыном человека, которого я очень почитаю?” Но Кир ответил: “Господин, он только получил по заслугам. Мальчишки в деревне, включая его, играли, и они сделали меня своим королем, так как думали, что я лучше всего подхожу. И другие мальчики сделали, как им было сказано, но он был непослушным и совсем не слушался меня. За это он получил свою справедливую награду. Если я заслуживаю наказания, то я здесь”.

Когда мальчик заговорил таким образом, Астиаг сразу узнал его, потому что черты лица показались ему его собственными, а ответ был голосом знатного человека. Более того, время воздействия, по-видимому, соответствовало возрасту мальчика. Это поразило его в самое сердце, и он на некоторое время лишился дара речи. Как только он восстановил контроль над собой, он пожелал избавиться от Артембареса, чтобы иметь возможность допросить пастуха без свидетелей. “Мой дорогой Артембарес,” сказал он, - я позабочусь о том, чтобы ни у вас, ни у вашего сына не было повода для жалоб”. Таким образом, он отпустил Артембареса. Однако по приказу Астиага слуги отвели Кира во дворец, и пастух был вынужден остаться с Астиагом. Оставшись с ним наедине, Астиаг спросил его, где он взял мальчика и кто отдал ребенка в его руки. Но пастух сказал, что это его собственный сын и что женщина, родившая его, живет с ним. Астиаг заметил, что он поступил очень неразумно и что ему следует ожидать самых жестоких пыток; он подозревал копьеносцев, чтобы схватить его. Когда его вели на пытку, пастух признался во всей истории от начала до конца, в конце концов умоляя о прощении и милости.

Астиаг не так сердился на пастуха, открывшего правду, как на Гарпага. Он приказал копьеносцам позвать его, и когда Гарпагос предстал перед ним, он спросил его: “Мой дорогой Гарпагос, как ты лишил жизни сына моей дочери, которого я когда-то передал тебе?” Увидев стоящего неподалеку пастуха, Гарпаг не стал прибегать ко лжи, опасаясь, что его тут же опровергнут.

И вот он начал говорить правду. Астиаг скрыл гнев, который вызвал в нем Гарпаг, и сначала рассказал ему о том, что узнал от пастуха; затем он упомянул, что мальчик все еще жив и что все обошлось хорошо. Он сказал: “Я очень сожалею о своих действиях в отношении ребенка, и

упреки моей дочери пронзили мою душу. Но поскольку все закончилось так хорошо, пошли своего сына поприветствовать новоприбывшего, а затем приходи отобедать со мной, ибо я готов приготовить пир в честь богов, которые все это устроили”.

Когда Гарпаг услышал это, он пал ниц перед царем и счел себя счастливым оттого, что его ошибка обернулась благополучно, и оттого, что его пригласили к царскому столу в ознаменование счастливого события. Итак, он отправился домой, и когда он прибыл туда, он сразу же отослал своего единственного сына, мальчика лет тринадцати, сказав ему идти к Астиагу и делать то, что ему было сказано. Тогда Гарпагос радостно рассказал своей жене о том, что произошло. Но Астиаг зарезал сына Гарпага, когда тот прибыл, разрезал его на куски и часть мяса поджарил; другую часть мяса отварил, и когда все было готово, он держал ее наготове. Когда наступил час трапезы, прибыли Гарпагос и другие гости. Перед Астиагом и остальными был накрыт стол с бараниной, но Гарпагосу подали мясо его собственного сына — без головы, без рук и ног, но со всем остальным. Лишние детали были спрятаны в корзинке. Когда Гарпаг, казалось, наелся досыта, Астиаг спросил его, понравилось ли ему мясо, и когда Гарпаг ответил, что оно ему понравилось, слуги, которым было приказано это сделать, вынесли голову его сына вместе с руками и ногами в закрытой корзине. Они подошли к Гарпагосу, приглашая его открыть корзину и взять то, что он пожелает. Гарпагос открыл корзину и увидел останки своего сына. И все же он не поддался своему ужасу, а взял себя в руки. Тогда Астиаг спросил его, знает ли он, какую дичь он ел, и он ответил, что знает это очень хорошо и что все, что делает царь, сделано хорошо. С этими словами он взял оставшуюся плоть и отправился с ней домой, где, я полагаю, намеревался похоронить все это вместе.

Такова была месть Астиага Гарпагу. Что касается Кира, то он посоветовался и призвал тех же магов, которые объяснили его сон раньше. Он спросил их, как они ранее истолковали его сон. И снова они ответили тем же способом, сказав, что мальчик станет королем, если останется жив и не умрет первым.

Но Астиаг ответил: “Мальчик жив и находится здесь, но когда он жил в деревне, деревенские мальчишки избрали его своим царем. Он все делал как настоящий король, поскольку как правитель он назначил копьеносцев, привратников, посыльных и все остальное. Как вы это интерпретируете?”

Волшебники ответили: “Если мальчик жив и был королем в этом смысле, без чьей-либо помощи, вы можете быть спокойны за него. Ободритесь, ибо он больше не станет королем. Уже несколько наших пророчеств оказались пустяками: то, что основано на снах, часто оказывается несущественным”.

Астиаг ответил: “О чародеи, я полностью согласен с тем, что мечта уже исполнилась, когда мальчик был номинальным царем, и что мне больше нечего его бояться. И все же тщательно посоветуйте мне, что безопаснее для моего дома и для вас самих.

Тогда волшебники сказали: “Отошли мальчика, чтобы он исчез с твоих глаз; отправь его в страну персов, к его родителям”.

Когда Астиаг услышал это, он был очень доволен. Он послал за Киром и сказал ему: “Сын мой, я сильно обидел тебя, введенный в заблуждение лживым сном, но твоя удача спасла тебя. А теперь с радостью отправляйся в страну персов: я дам тебе безопасный пропуск. Там ты найдешь совсем другого отца и совсем другую мать, чем у пастуха Митрадата и его жены”. Так

сказал Астиаг и послал Кира вперед. Когда он прибыл в дом Камбиза, родители приняли его с великой радостью, узнав, кто он такой, ибо думали, что он погиб, и хотели знать, как он был спасен. Он сказал им, что верил, что он сын пастуха, но по дороге узнал все от стражников, которых Астиаг послал с ним. Он рассказал им, что жена пастуха вырастила его, и все время хвалил ее: Спако сыграла главную роль в его истории. Родители распространили это имя, чтобы сохранение ребенка казалось еще более чудесным, тем самым заложив основу легенды о том, что разоблаченного Кира вскормила сука.

Позже Кир по наущению Гарпага поднял персов против мидян. Была объявлена война, и Кир во главе персов победил мидян в битве. Астиаг был схвачен живым, но Кир не причинил ему вреда и держал при себе до конца своих дней.

Отчет Геродота завершается словами: “Но с того времени персы под предводительством Кира правили Азией. Так родился и вырос Кир и стал царем” (ср. Также Duncker 1880, 4: 256 и далее).
25

Отчет Помпея Трога сохранился только в отрывке Юстина, 26 согласно которому у Астиага была дочь, но не было наследника мужского пола. Его версия продолжается:

Во сне Астиаг увидел виноградную лозу, растущую на коленях его дочери, ростки которой затмили всю Азию. Толкователи снов заявили, что это видение означало величие его внука, которого должна была родить его дочь, но также и его собственную потерю власти. Чтобы прогнать этот страх, Астиаг не отдавал свою дочь замуж ни за выдающегося человека, ни за мидянина, чтобы его внук не стал высокомерным, имея благородного отца рядом с благородной матерью. Вместо этого он выдал ее замуж за Камбиза, человека среднего положения из неизвестного тогда народа персов. Но этого было недостаточно, чтобы прогнать страхи Астиага, поэтому он призвал свою беременную дочь, чтобы уничтожить ее младенца у него на глазах. Когда родился мальчик, он отдал его Гарпагосу, своему другу и доверенному лицу, чтобы тот убил его. Опасаясь, что дочь Астиага отомстит ему за смерть своего мальчика, если она вступит на престол после смерти своего отца, он отдал мальчика царскому пастуху для разоблачения. В то же время, когда родился Кир, у пастушки родился сын. Когда его жена узнала, что внук короля был разоблачен, она срочно попросила привести его к ней, чтобы она могла увидеть его. Тронутый ее мольбами, пастух вернулся в лес. Там он нашел суку, которая стояла рядом с ребенком, давая ему свои соски и отгоняя от него зверей и птиц. Увидев это, он преисполнился того же сострадания, что изта стерва. Он поднял мальчика и отнес его домой, а сука последовала за ним с большим беспокойством. Когда его жена взяла мальчика на руки, он улыбнулся ей, как будто уже знал ее, и поскольку он был очень сильным и снискал ее расположение своей приятной улыбкой, она добровольно попросила пастуха [вместо этого отдать ее собственного ребенка и] 27 разрешить ей растить мальчика, либо потому, что она беспокоилась о его благополучии, либо потому, что возлагала на него свои надежды. Таким образом, двум мальчикам пришлось поменяться судьбами; один был воспитан вместо ребенка пастуха, в то время как другой был разоблачен вместо внука короля.

Остальная часть этого, по-видимому, более раннего сообщения в основном согласуется с рассказом Геродота.

Совершенно иная версия мифа о Кире сохранилась в сообщении Ктесия, современника Геродота. Оригинал утерян, но текст сохранился в трудах Николая Дамаскина (Фрагменты, гл.

66), в которых приводится краткое изложение рассказа Ктесия из его "De Rebus Persicis" [О Персии], гл. 2 и 5.

Говорят, что Астиаг был самым достойным царем Мидии после Арбека. При его правлении произошла великая трансформация, посредством которой власть перешла от мидян к персам; это произошло следующим образом. У мидийцев был закон, по которому бедняк, пришедший к богатому за хлебом насущным и сдавший ему, должен был быть накормлен и одет и считаться им рабом; в случае, если богач отказывался это сделать, бедняк был волен обратиться к кому-нибудь другому. Таким образом, мальчик по имени Кир, мидянин по происхождению, пришел к царскому слуге, отвечавшему за дворцовую уборку. Кир был сыном Атрадата, который из-за бедности жил разбойником; его жена Аргоста, мать Кира, зарабатывала на жизнь тем, что пасла коз. Кир посвятил себя зарабатыванию на хлеб насущный и помогал убирать дворец. Поскольку он был прилежным, надсмотрщик дал ему лучшую одежду и перевел из подметальщиков с улицы в те, кто убирал внутри королевского дворца, поставив его под свое начало. Однако этот человек был суров и часто порол Сайруса. Мальчик оставил его и пошел к фонарщику, которому Кир понравился и который приблизил его к царю, поместив в число царских факелоносцев. Поскольку Кир отличился и на этом новом посту, он пришел к Артембару, стоявшему во главе виночерпиев, и сам преподнес царю чашу. Артембар с радостью принял Кира и велел ему налить вина гостям за царским столом. Вскоре после этого Астиаг обратил внимание на ловкость и проворство служения Кира и на то, как он изящно подал кубок с вином. Он спросил Артембареса, откуда взялся этот юноша, который был таким искусным виночерпием. "О Господин, - сказал он, - этот мальчик - твой раб, по происхождению перс, из племени мардов, который сдался мне, чтобы зарабатывать на жизнь". Артембарес был стар, и однажды, когда у него была лихорадка, он попросил царя позволить ему остаться дома, пока он не поправится: "Вместо меня юноша, которого ты хвалил, будет разливать вино, и если он понравится тебе, о царь, как виночерпий, я, евнух, усыновлю его как своего сына". Астиаг согласился, и Артембар во многом доверял Киру, как сыну. Таким образом, Кир стоял рядом с царем и днем и ночью наливал ему вино, проявляя большие способности и сообразительность. Астиаг пожаловал ему доход Артембара, как своему сыну, добавив множество подарков, и Кир стал великим человеком, чье имя было на слуху повсюду.

У Астиага, однако, была очень благородная и красивая дочь, 28 лет, которую он отдал мидийке Спитамахе, добавив всю Мидию в качестве ее приданого. Тогда Кир послал за своими отцом и матерью в землю Мидийскую, и они порадовались удаче своего сына, и его мать рассказала ему сон, который приснился ей, когда она носила его в своем чреве и заснула в святилище, паса коз. Ей приснилось, что из нее вытекло так много воды, что это было похоже на мощный поток, затопляющий всю Азию и текущий до самого моря. Когда отец услышал это, он приказал рассказать этот сон халдеям в Вавилоне; Кир призвал самого мудрого из них и рассказал ему этот сон. Он заявил, что сон предвещал Киру великую удачу и величайшую славу в Азии. Но он добавил, что Астиаг не должен узнать об этом. "Ибо в противном случае он позорно убьет тебя, а также меня как переводчика", - сказал вавилонянин. Они поклялись друг другу никому не рассказывать об этом великом и несравненном видении. Позже Кир достиг еще более высокого положения, сделал своего отца сатрапом Персии, а свою мать возвысил до самого высокого положения и владений среди персидских женщин.

Вскоре после этого вавилонянин был убит Эбаресом, доверенным лицом Кира; жена вавилонянина выдала царю роковой сон, узнав об экспедиции Кира в Персию, которую он

предпринял в рамках подготовки к восстанию. Царь посылает своих всадников за Киром с приказом доставить его живым или мертвым, но Кир хитростью ускользает от них. Наконец, следует битва, заканчивающаяся поражением мидян. Кир также завоевывает Эгбатану.

Здесь дочь Астиага и ее муж Спитамас с двумя сыновьями были взяты в плен. Но самого Астиага найти не удалось, потому что Амитида и Спитамас спрятали его во дворце, под стропилами крыши. Затем Кир приказал пытать Амитиду, ее мужа и детей до тех пор, пока они не выдадут место, где скрывался Астиаг, но он вышел добровольно, чтобы его семья не подвергалась пыткам из-за него. Кир приказал казнить Спитамаса, потому что он солгал, утверждая, что не знает, где спрятан Астиаг. Но Амитида стала женой Кира. Он освободил Астиага от оков, которыми связал его Эбарес; он почитал его как отца и сделал сатрапом барканийцев.

Большое сходство с версией Геродота о мифе о Кире обнаруживается в истории юности персидского царственного героя Кайхосрава, изложенной Фирдуси в "Шахнаме" [Книге царств]. Наиболее подробно этот миф изложен Шпигелем (1871, 1:581 и далее). Во время войны, которую ведет король Бактрии и Ирана Кайкаус против короля Турана Афрасиаба, Кайкаус ссорится со своим сыном Сиавакшем, который обращается к Афрасиабу за защитой и помощью и доброжелательно принимается им. Афрасиаб даже выдает за него замуж свою дочь Ферингис, будучи уговоренным на это своим визирем Пираном, хотя он получил пророчество, что сын, рожденный от этого союза, принесет ему большое несчастье. Гарсеваз, брат царя и близкий родственник Сиавакша, приближается к Афрасиабу и клеветает на Сиавакша; Афрасиаб ведет против него армию. Перед рождением своего сына Сиавакш получает предупреждение во сне, предвещающем разрушение и смерть для него самого, но правление для его потомства. Поэтому он бежит от Афрасиаба, но попадает в плен и убит по приказу царя. Пиран спасает его беременную жену из рук палачей. При условии, что он немедленно сообщит королю о рождении ребенка Ферингис, Пиран получает разрешение оставить ее в своем доме. Однажды тень убитого Сиавакша приходит к нему во сне и сообщает, что родился мститель, и действительно, в комнате Ферингиса Пиран находит новорожденного мальчика, которого он называет Кайхосрав. Афрасиаб больше не настаивает на убийстве мальчика, но приказывает Пирану отдать ребенка вместе с кормилицей пастухам, которые должны растить его в неведении о его происхождении. Но его царское происхождение вскоре проявляется в его мужестве и поведении, и когда Пиран забирает мальчика обратно в свой дом, Афрасиаб становится недоверчивым и приказывает привести мальчика к нему. Проинструктированный Пираном, Кайхосрав валяет дурака, [29](#) и, убедившись в его невредимости, царь отпускает его к матери Ферингис. Наконец, Кайхосрав коронуется как король своим дедом Кайкаусом. После длительных, сложных и изнурительных боев и с божественной помощью Афрасиаб, наконец, взят в плен. Кайхосрав отрубает ему голову, а также обезглавливает Гарсеваса.

Основываясь на мотиве игры в дурака и других соответствующих мотивах, Йиричек (1900) классифицирует легенду о Гамлете как вариант иранской легенды о Кайхосраве; эта идея была дополнительно развита Лессманном (1906). Лессманн показывает, что в определенных аспектах, таких как игра в дурака, легенда о Гамлете демонстрирует очевидное соответствие с легендами о Бруте и Телле, а также указывает на историю Давида, рассказанную в книгах Самуила. [30](#) Там также царский отпрыск Давид становится пастухом; постепенно он поднимается по социальной лестнице вплоть до царского трона. Он также принимает дочь царя (Саула) в жены, и царь желает его смерти. Но чудесным образом Давида неоднократно спасают от серьезной опасности. Он тоже спасается от преследования, разыгрывая дурака.

Легенда о Деревушке также имеет очевидный аналог в финской легенде о Куллерво. Унтамо, воюющий против своего брата Калерво, убивает его и всех его родственников, за исключением одной беременной женщины. В доме Унтамо она вынашивает Куллерво как мстителя за его семью. Опасаясь опасности, Унтамо хочет избавиться от мальчика: его помещают в бочку на воде, но он выживает и оказывается сверхъестественно защищенным от огня и воздуха (повешение). В качестве слуги он устраивает шалости, подобные шалостям Тилля Уленшпигеля; после службы у Ильмаринена он возвращается к своей семье. В лесу он невольно силой овладевает своей сестрой; она бросается в воду, когда узнает, кто он такой (ср. Аналогичную судьбу Офелии). Он также сокрушается, жалея, что его не убили в детстве (пессимизм Гамлета). Наконец, стремясь отомстить, он планирует нападение на Унтамо, но по возвращении не может найти свою семью; он совершает самоубийство на том месте, где осквернил свою сестру.

Легенда о Калерво, которая является лишь эпизодом в финском эпосе, составляет все содержание эстонского эпоса. Эстонский герой - Калеви-Позг (сын Калева). Его отец умирает до его рождения, а мать похищает финский колдун. Калеви-Позг плывет за ней в Финляндию. На острове он силой увозит девушку (чье сестринство забыто, напоминающее Офелию); она топится. Чтобы освободить свою мать, он убивает колдуна, но находит свою мать уже мертвой. Он спускается в подземный мир и, наконец, убивает себя собственным мечом (напоминает Гамлета). (Обсуждение всего этого цикла легенд см. в Setälä, 1911.)

В финском эпосе "Калевала" (гл. 1) герой Вяйнямейнен рожден матерью-водой, которая была оплодотворена ветром и волнами. Долгое время он плывет по волнам, пока его, наконец, не прибывает к берегу. В юности он ухаживает за сестрой Йукахайнена, которой он не нравится, и она бросается в море. Герой в облике рыбы спасает ее. Позже она бросает его в море, где он плавает много дней, пока его не спасает орел.

Определенное сходство с легендой о Кайхосраве, хотя и более отдаленное, имеет миф о Феридуне, рассказанный Фирдуси (1877). Зохах, 31 год, король Ирана, однажды увидел во сне троих мужчин царского происхождения. Двое из них согнуты от возраста, но между ними стоит мужчина помоложе, который держит в правой руке дубинку, увенчанную головой быка; этот человек подходит к нему и валит его на землю своей дубинкой. Толкователи снов объявляют царю, что молодой герой, который свергнет его с престола, - Феридун, отпрыск племени Джемшид. Зохах немедленно отправляется искать следы своего страшного врага. Феридун - сын Абтина, внук Джемшида. Его отец скрывается от преследования тирана, но его хватают и убивают. Самого Феридуна, мальчика нежного возраста, спасает его мать Фиранек, которая сбегает вместе с ним и вверяет его заботам хранителя далекого леса. Здесь его выкармливает корова Пурмадже. В течение трех лет он остается спрятанным в этом месте, но затем его мать больше не верит, что он в безопасности, и относит его к отшельнику на горе Эльбурз. Вскоре после этого Зохах приходит в лес и убивает стража, а также корову Пурмадже. Когда Феридуну исполняется шестнадцать лет, он спускается с горы Эльбурз, узнает о своем происхождении от матери и клянется отомстить за смерть своего отца и своей кормилицы, коровы. В экспедиции против Зохаха его сопровождают два его старших брата, Пурмадже и Каянуш. Он заказывает выковать для себя дубинку и украшает ее головой быка в память о своей приемной матери, корове. Этой дубинкой он поражает Зохаха, как и было предсказано во сне.

Трахан

Похожая история рассказывается о разоблачении и спасении Трахана, короля Гилгита, города, расположенного на высоте более пяти тысяч футов в вечных снегах Гималаев и который когда-то был резиденцией могущественной королевской семьи. Трахан, правивший в начале тринадцатого века, был самым знатным человеком в своей семье. Говорят, что он был самым строгим и гордым королем; легенды превосходят одна другую в описаниях его переживаний и деяний (Биддильф, 1880 и Мухаммед, 1905). История его рождения и разоблачения такова (Фрейзер 1919, 2:452). Его отец, Тра-Трахан, король Гилгита, женится на девушке из семьи в Дареле. Он страстный игрок в поло и каждую неделю ездит в Дарел, чтобы поиграть в поло с семью братьями своей жены. Однажды они договариваются, что победитель убьет проигравшего. После тяжелого поединка король выходит победителем и убивает семерых своих зятьев. Его жена немедленно мстит за смерть своих братьев, отравляя короля, вместо которого она теперь правит. Через месяц после смерти короля королева рождает его сына, которого она называет Траханом. Однако ей невыносимо смотреть на ребенка убийцы ее братьев, поэтому она кладет его в деревянную бочку и тайно выбрасывает в реку. Ручей несет бочку в Ходер, деревню в районе Чилас. Там это замечают два бедных брата; подозревая, что внутри спрятано сокровище, один из них переходит вброд реку, чтобы вытащить его на берег. Чтобы не вызвать подозрений, они заворачивают бочонок в сверток ткани и приносят его домой. Там, к своему изумлению, они находят живого мальчика, которого с большой заботой воспитывает их мать. Вместе с мальчиком в ее дом приходит удача, и братья вскоре становятся богатыми и уважаемыми.

Когда ему исполнилось двенадцать лет, мальчик решает отправиться в Гилгит, о котором он часто слышал. С ним отправляются два его молочных брата. По дороге они отдыхают на вершине холма, в местечке под названием Бельдас. Его мать по-прежнему королева Гилгита, но поскольку она больна и у нее нет преемника, ее народ ищет короля из других стран, который правил бы ими. Однажды утром петухи не кукарекают, как обычно, а кричат: “Белдас там байи” (В Белдасе есть король). Затем посылаются люди, чтобы доставить в Гилгит всех незнакомцев, обнаруженных в Белдасе. Гонцы находят трех братьев и приводят их к королеве. Поскольку Трахан красив и хорошо сложен, королева поворачивается к нему и во время разговора узнает его историю. К своей радости и удивлению, она обнаруживает, что это тот самый давно потерянный сын, которого она бросила в реку, охваченная болью и гневом. Она обнимает его и объявляет законным королем Гилгита.

Ромул

Оригинальная версия истории Ромула и Рема, рассказанная древнейшим римским летописцем Квинтом Фабием Пиктором, представлена Моммзеном следующим образом [32](#) (1871, 93 и далее. и 1879, 2:1 и далее.):

Близнецы, рожденные Илией, дочерью предыдущего царя Нумитора, из объятий бога войны Марса, приговорены царем Амулием, нынешним правителем Альбы, к выбросу в реку. Слуги короля берут детей и несут их от Альбы до Тибра, на Палатинский холм; но когда они пытаются спуститься с холма к реке, чтобы выполнить приказ, они обнаруживают, что река поднялась, и они не могут добраться до ее русла. Поэтому они опускают ванну с детьми на мелководье у берега. Она некоторое время плавает, но вскоре вода отступает, и, ударившись о камень, ванна опрокидывается. Плачущие младенцы лежат в грязи. Их слышит волчица, которая только что родила, и ее вымя полно молока. Она приходит и дает мальчикам свои соски, чтобы они

покормили их, и пока они пьют, она дочиста вылизывает их языком. Над ними летает дятел, который охраняет детей, а также приносит им еду. Таким образом, отец обеспечивает своих сыновей: волк и дятел - животные, посвященные отцу, Марсу. Это видит один из королевских пастухов, который гонит своих свиней обратно на пастбище, с которого сошла вода.

Пораженный зрелищем, он созывает своих товарищей. Они обнаруживают, что волчица заботится о детях, как мать; дети относятся к ней как к своей матери. Мужчины издают громкие звуки, чтобы отпугнуть животное; но волчица не боится. Она оставляет детей, но не от страха. Медленно, не обращая внимания на пастухов, она исчезает в лесу у священного места Фавн, где вода бьет ключом из горного оврага. Тем временем мужчины поднимают мальчиков и несут их к главному свинопасу короля Фаустулу, ибо они верят, что боги не желают гибели детей. Но жена Фаустула только что родила мертвого ребенка и полна горя. Ее муж дарит ей близнецов, и она нянчит их. Пара растит детей и называет их Ромулом и Ремом. Когда был основан Рим, царь Ромул построил себе дом недалеко от того места, где раньше стояла ванна. Овраг, в котором исчезла волчица, с тех пор известен как Луперкаль (волчий овраг). Впоследствии на этом месте была установлена бронзовая статуя волчицы с близнецами, а самой волчице, Лупе, римляне поклонялись как божеству. 33

Легенда о Ромуле позже подверглась многочисленным переработкам, искажениям, дополнениям и интерпретациям (ср. Schwegler 1870, 1: 384 и далее). Наиболее известен в форме, переданной Ливием (*Libri historiarum ab urbe condita* [История с момента основания Рима] 1.3 и далее), где мы узнаем кое-что о происхождении и последующей судьбе близнецов.

Нумитор, первенец царя Проки, наследует трон. Но его младший брат Амулий сгоняет его с трона и сам становится царем. Чтобы ни один отпрыск семьи Нумитора не стал мстителем, он убивает потомков своего брата мужского пола. Под видом самого почетного отличия он избирает весталкой дочь своего брата, Рею Сильвию; из-за предписанной ей вечной девственности он, таким образом, лишает ее надежды на потомство. Но весталку похищают силой, и, родив близнецов, она называет Марса отцом своего незаконнорожденного отпрыска, либо по убеждению, либо потому, что бог казался ей более достойным в качестве исполнителя преступления.

Далее в повествовании об обнажении в Тибре говорится, что плавающая ванна, в которой были обнажены мальчики, была оставлена на суше отступающими водами и что измученная жаждой волчица, привлеченная криками детей с окрестных гор, предложила им свои соски. Говорят, что мальчиков нашел главный царский пастух Фаустул, который отвез их на воспитание в усадьбу своей жены Ларенции. Некоторые полагают, что пастухи называли Ларенцию Лупой (волчицей), потому что она предложила свое тело, и что таково происхождение странной легенды.

Повзрослев, юноши Ромул и Рем защищают стада от нападений диких животных и разбойников. Однажды Рем попадает в плен к разбойникам, которые обвиняют его в краже стад Нумитора. Но Нумитор, к которому его приводят для наказания, тронут его нежным возрастом, и когда он слышит о братьях-близнецах, он подозревает, что они могут быть его разоблаченными внуками. Пока он с тревогой размышляет о сходстве с чертами лица своей дочери и возрасте мальчика, который соответствует времени разоблачения, прибывает Фаустул с Ромулом. После того, как Нумитор узнает от пастухов о происхождении мальчиков, планируется заговор: юноши вооружаются для мести, и Нумитор также берется за оружие, чтобы защитить свои притязания на узурпированный у него трон. После того, как Амулий был убит, Нумитор восстановлен в

качестве правителя, и юноши решают основать город на том месте, где они были разоблачены и выросли. Возникает яростный спор о том, какой брат будет править недавно возведенным городом, поскольку неясно, кто из близнецов имеет право первородства, и исход птичьего оракула столь же сомнителен. Легенда гласит, что Рем перепрыгивает через новую городскую стену, чтобы высмеять своего близнеца, и что Ромул настолько взбешен, что убивает своего брата. Таким образом, Ромул получил единоличное правление, и город был назван Римом в его честь.

По мнению историков и лингвистов, все из которых поддерживают утверждение о существовании модели для этих мифологических традиций, легенда о Ромуле основана на "Тайро" Софокла и была заимствована и перенесена в Рим в третьем веке до нашей эры (К этим ученым относятся Ранке, Риббек, Трибер, Райх, Мейер и Зольтау [1909].) Тиро, дочь царя Соломония, рождает Посейдону двух сыновей — Нелея и Пелиаса. Мачеха Тайро уговаривает жестокого короля выставить их напоказ в ванне в Энипее, но их чудесным образом спасает сука или кобыла, их находят пастухи и воспитывают они. Их мать брошена в темницу своим отцом, Саломонеусом. Там ее мучает мачеха Сидеро, пока ее не освобождают двое взрослых сыновей, которые свергают ее отца-тирана и убивают Сидеро, чтобы отомстить за страдания своей матери.

Римская история о Ромуле и Реме имеет близкий аналог в греческом мифе об основании города братьями-близнецами Амфионом и Зетусом, которые первыми основали город на месте Фив Семи Ворот. Огромные камни, которые Зетус привозит с гор, соединяются под музыку, которую Амфион извлекает из струн своей лиры, образуя таким образом стены, которые позже стали столь знаменитыми. Амфион и Зетус считаются детьми Зевса и Антиопы, дочери царя Никтеуса. Она спасается от наказания своего отца, который умирает от горя. На смертном одре он умоляет своего брата и преемника Ликоса наказать Антиопу за ее проступок. Тем временем она вышла замуж за Эпопея, царя Сикиона, которого убил Ликос; он уводит Антиопу в оковах. Она рождает сыновей-близнецов в Китироне, где оставляет их. Пастух растит мальчиков и называет их Амфион и Зетус. Позже Антиопе удастся сбежать от мучений Ликоса и его жены Дирки. Так случилось, что она ищет убежища в Китайроне, в доме братьев-близнецов, теперь молодых людей. Пастух открывает им, что Антиопа - их мать. Затем они жестоко убивают Дирку и лишают Ликоса его правления.

Остальные легенды о близнецах, [34](#) которых чрезвычайно много, не могут быть подробно рассмотрены здесь. По-видимому, они представляют собой усложнение мифа о рождении другим очень древним и широко распространенным комплексом мифов - о враждебных братьях. Подробное обсуждение можно найти в другом месте (ср. Rank 1912a, п. 2, и Rank 1919, гл. 11-13). Очевидно, поздний и второстепенный характер легенд о близнецах среди мифов о рождении оправдывает отделение этого аспекта мифологии от нашей нынешней темы. Что касается легенды о Ромуле, Моммзен (1881) считает весьма вероятным, что первоначально в ней упоминался только Ромул, в то время как фигура Рема была добавлена впоследствии, и несколько вольно, когда стало желательным придать двум римским консулам торжественность, основанную на старой традиции.

Геркулес

После потери своих многочисленных сыновей в битве Электрион обручает свою дочь Алкмену с Амфитрионом, сыном своего брата Алкея. Но в результате несчастного случая Амфитрион

становится причиной смерти Электриона и сбегает в Фивы со своей невестой. ³⁵ Союз еще не был заключен, ибо она заставила Амфитриона торжественно поклясться не прикасаться к ней, пока он не отомстит телебоанцам за смерть ее братьев. Поэтому он отправляется из Фив, побеждает вражеского царя Птерелаоса и завоевывает все вражеские острова. Он отправляется в Фивы, но Зевс в облике Амфитриона ³⁶ приходит к Алкмене и преподносит ей золотой кубок в знак победы. Он остается с очаровательной девушкой на три ночи, согласно более поздним поэтам, задержав солнце на один день. В ту же ночь прибывает Амфитрион, ликующий от победы и жаждущий любви. В должное время плод божественного и человеческого объятия приносится, ³⁷ и Зевс объявляет богам, что его сын будет самым могущественным будущим правителем. Но его ревнивой жене Гере удастся добиться от него пагубной клятвы, что перворожденный внук Персея должен иметь власть над всеми остальными потомками Персея. Гера спешит в Микены, чтобы освободить жену Сфенела, третьего сына Персея, от Эврисфея, которого она носила в своем чреве семь месяцев. В то же время она препятствует рождению Алкмены с помощью всевозможного злого колдовства, точно так же, как при рождении Аполлона, бога света. Алкмена, наконец, рождает Геркулеса и Ификла. ³⁸ Ификл ни в коей мере не равен Геркулесу по храбрости или силе, но позже он становится отцом своего верного друга Иолая. В соответствии с клятвой Зевса Эврисфеей становится царем в Микенах, в земле аргивян, а родившийся позже Геракл является его подданным.

В древнейшей литературе говорится, что Геракл, как и все дети Фив, вырос на дающих силу водах источника Дирке. Позже, однако, была озвучена другая версия: опасаясь ревности Геры, Алкмена выставляет напоказ ребенка, которого она родила, в месте, известном впоследствии как Поле Геркулеса. Примерно в это же время прибывает Афина с Герой. Она восхищается красивой формой ребенка и уговаривает Геру приложить его к груди. Но мальчик берет грудь с гораздо большей силой, чем, казалось бы, того требует его возраст; испытывая боль, Гера в гневе швыряет ребенка на землю. Афина, однако, не зная, что Алкмена - его мать, везет его в соседний город и забирает к себе как бедного подкидыша; она просит ее воспитать его ради благотворительности. Это своеобразное совпадение весьма примечательно. Собственная мать ребенка готова позволить ребенку погибнуть, пренебрегая долгом материнской любви, в то время как мачеха, преисполненная естественной ненависти к ребенку, спасает своего врага, сама того не подозревая (Диодор 4.9). Геракл выпивает всего несколько капель из груди Геры, но божественного молока достаточно, чтобы даровать ему бессмертие. Попытка Геры убить мальчика, спящего в своей колыбели, с помощью двух змей также не увенчалась успехом: ребенок просыпается и раздавливает змей одним сжатием рук. Однажды, разгневанный несправедливым избиением, Геракл, будучи еще мальчиком, убивает своего наставника Линоса. Амфитрион, опасаясь дикости мальчика, отправляет его пасти свои бычьи стада "в горы, к пастухам, среди которых, как говорят некоторые, он провел все свое детство, таким как Амфион и Зетус, Кир и Ромул. Здесь он жил ради охоты, на свободе природы" (Преллер, 1854, 2:123).

Х. Шмидт (1907) видит в Геркулесе (Мелькарте) героя историй о спасении в их первоначальном виде: после гибели его корабля героя проглатывает морское чудовище, а затем спасает. Арион, наездник на дельфинах, будет обсужден позже в соответствующих материалах.

Миф о Геркулесе в некоторых чертах напоминает индийскую легенду о герое Кришне, который, как и многие герои, избежал массового детоубийства, а затем был воспитан женой пастуха Джасодхой. Появляется злая демоница; она была послана королем Кансой, чтобы убить

мальчика. Она занимает должность кормилицы в доме, но ее узнает Кришна, который так сильно кусает ее во время кормления грудью, что она умирает. Гера, которая точно так же желает уничтожить Геракла, также укушена грудным младенцем. История юности бога-пастуха Кришны рассказана в "Каривамсе".

Иисус

Евангелие от Луки (1:26-35) следующим образом излагает пророчество о рождении Иисуса .

И в шестой месяц ангел Гавриил [был] послан от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к деве, обрученной мужу, именем Иосиф, из дома Давидова; и имя деве было Мария. И ангел вошел к ней и сказал: “Радуйся! ты, пользующаяся большим благоволением, Господь с тобою. Благословенна ты среди женщин”. И когда она увидела его, то была встревожена его словами и прикинула в уме, каким должно быть это приветствие. И ангел сказал ей: “Не бойся, Мария, ибо ты обрела благоволение у Бога. И вот, ты зачнешь во чреве твоём, и родишь сына, и наречешь ему имя Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и Господь Бог даст ему престол Давида, отца его. И он будет царствовать над домом Иакова вовеки; и царству Его не будет конца”. Тогда сказала Мария ангелу: “Как это будет, ведь я не знаю ни одного человека?” И ангел ответил и сказал ей: “Дух Святой сойдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя. Поэтому и то святое, что родится от тебя, будет названо Сыном Божиим”.

Этот отчет дополняется Евангелием от Матфея [39](#) (1:18-25), повествующим о рождении и детстве Иисуса.

Итак, рождение Иисуса Христа произошло следующим образом: когда Мария, как его мать, была обручена Иосифу, прежде чем они сошлись, она была найдена беременной от Святого Духа. Тогда Джозеф, ее муж, будучи справедливым человеком и не желая выставить ее на всеобщее обозрение, решил тайно убрать ее. Но, пока он размышлял об этих вещах, вот, ангел Господень явился ему во сне, говоря: “Иосиф, ты, сын Давидов, не бойся взять к себе Марию, жену твою; ибо то, что зачато в ней, есть от Святого Духа. И она родит сына, и ты наречешь ему имя Иисус, ибо он спасет свой народ от их грехов”. И ныне, все это было сделано, чтобы исполнилось то, что было сказано о Господе через пророка, говорящего: “Вот, дева зачнет и родит сына, и нарекут ему имя Эммануил, что в переводе означает ”Бог с нами". Тогда Иосиф, пробудившись от сна, сделал, как повелел ему ангел Господень, и взял к себе жену свою, и не знал ее, пока она не родила своего первенца, и он нарек ему имя Иисус.

Сюда мы добавляем подробное описание рождения Иисуса из Евангелия от Луки (2:4-20).

И Иосиф также пошел из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем (потому что он был из дома и рода Давидова), чтобы облагаться налогом вместе с Марией, своей возлюбленной женой, которая была беременна. И вот так получилось, что, пока они были там, прошли те дни, когда она должна была родиться. И она родила своего первенца, и завернула его в пеленки, и положила его в ясли, потому что в гостинице для них не было места. [40](#) И были в той же стране пастухи, пребывавшие в поле, сторожившие свои стада ночью. И вот, ангел Господень сошел на них, и слава Господня озарила их, и они сильно испугались. И ангел сказал им: “Не бойтесь, ибо вот, я приношу вам благую весть о великой радости, которая будет для всех людей. Ибо для вас родился в этот день в городе Давидовом Спаситель, который есть Христос Господь. И это будет вам знамением: вы найдете младенца, завернутого в пеленки, лежащим в яслях”. И внезапно с ангелом явилось многочисленное небесное воинство,

восхваляющее Бога и говорящее: “Слава в Вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение”. И было так, что, когда ангелы удалились от них на небеса, пастухи сказали друг другу: “Давайте теперь отправимся даже в Вифлеем и посмотрим, что произойдет, о чем Господь возвестил нам”. И они поспешили и нашли Марию, Иосифа и младенца, лежащего в яслях. И когда они увидели это, они распространили повсюду изречение, которое было сказано им об этом ребенке. И все они, которые слышали, удивлялись тому, что было сказано им пастухами. Но Мэри хранила все это и размышляла о них в своем сердце. И пастухи возвратились, прославляя и хваля Бога за все то, что они слышали и видели, как им было сказано.

Теперь мы продолжаем повествование в соответствии со второй главой Евангелия от Матфея.

Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, вот, пришли мудрецы с востока в Иерусалим, говоря: “Где тот, кто родился царем Иудейским? Ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему”. Когда царь Ирод услышал это, он встревожился, и весь Иерусалим вместе с ним. И когда Он собрал всех первосвященников и книжников народа вместе, он спросил их, где должен родиться Христос. И они сказали ему: “В Вифлееме Иудейском. Ибо так написано пророком: ‘И ты, Вифлеем, в земле Иудейской, не последний среди князей Иудейских, ибо из тебя произойдет Правитель, который будет править моим народом Израилем’”. Тогда Ирод, тайно созвав мудрецов, усердно расспросил их, в котором часу появилась звезда. И он послал их в Вифлеем и сказал: “Идите и усердно ищите младенца; и когда вы найдете его, снова сообщите мне, чтобы я мог прийти и также поклониться ему”. Выслушав царя, они удалились, и вот, звезда, которую они видели на востоке, шла перед ними, пока не взошла и не остановилась над тем местом, где был младенец. Когда они увидели звезду, они возрадовались чрезвычайно великой радостью. И когда они вошли в дом, то увидели младенца с Марией, матерью его, и пали ниц, и поклонились ему. И когда они открыли свои сокровища, они преподнесли ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив предупреждение от Бога во сне, что им не следует возвращаться к Ироду, они отправились в свою страну другим путем. И когда они ушли, вот, ангел Господень является Иосифу во сне, говоря: “Встань, возьми младенца и его мать и беги в Египет, и будь там, пока Я не сообщу тебе, ибо Ирод будет искать младенца, чтобы погубить его”. Когда он встал, он ночью взял младенца и его мать и отправился в Египет, и был там до смерти Ирода, дабы исполнилось то, что было сказано о Господе через пророка, говорящего: “Из Египта призвал Я сына моего”. Тогда Ирод, когда он увидел, что мудрецы насмеются над ним, чрезвычайно разгневался, и послал, и умертвил всех детей, которые были в Вифлееме и по всем берегам его, от двух лет и младше, в соответствии со временем, которое он усердно расспрашивал мудрецов. ... Но когда Ирод был мертв, вот, ангел Господень является во сне Иосифу в Египте и говорит: “Встань, возьми младенца и мать его и иди в землю Израилеву, ибо умерли те, которые искали жизни младенца”. И он встал, и взял младенца и мать его, и пришел в землю Израилеву. Но когда он услышал, что Архелай действительно правил в Иудее вместо своего отца Ирода, он побоялся идти туда. Несмотря на это, получив предупреждение от Бога во сне, он удалился в районы Галилеи, пришел и поселился в городе, называемом Назарет, чтобы исполнилось то, что было сказано пророками: “Он будет наречен Назарянином”. 41

Легенды о рождении, подобные легендам об Иисусе, также передавались относительно других основателей религий, таких как Зороастр, который, как говорят, жил около 1000 г. до н.э. На шестом месяце беременности его матери Дугде снится, что злые и добрые духи сражаются за

эмбрионального Зороастра. В ее сне чудовище вырывает будущего Зороастра из чрева его матери, но бог света сражается с чудовищем своим рогом света, заменяет эмбрион в чреве матери и дует на Дугду, которая снова беременеет. Проснувшись, она в страхе спешит к мудрому толкователю снов, который способен объяснить странный сон только через три дня. Затем Он объявляет, что ребенку, которого она носит, суждено стать очень важным человеком; темное облако и гора света означают, что ей и ее сыну сначала придется претерпеть многочисленные невзгоды от тиранов и других врагов, но, наконец, они преодолеют все опасности. Дугхда сразу же возвращается к себе домой и сообщает своему мужу, Пурушачпе, обо всем, что произошло. Сразу после своего рождения мальчик смеется. Это первое чудо, благодаря которому он привлекает к себе внимание. Маги объявляют рождение ребенка предзнаменованием катастрофы для принца королевства Дурансаруна, который поспешно отправляется в дом Пурушачпы, чтобы заколоть ребенка. Но его рука падает парализованной, и он должен уйти, не выполнив задание. Это второе чудо. Вскоре после этого злые демоны крадут ребенка у его матери и уносят его в пустыню, чтобы убить, но Дугда находит невредимого ребенка, спокойно спящего. Это третье чудо. Позже, по приказу царя, на узкой дороге Зороастр будет растоптан стадом быков. ⁴² Но самый большой бык берет ребенка между своих ног и оберегает его от беды. Это четвертое чудо. Пятое - это просто повторение предыдущего: то, что отказались делать волы, должно быть выполнено лошадьми. Но опять же, одна лошадь защищает ребенка от копыт других. Затем Дурансарун убивает волчат в логове волков во время отсутствия родителей; на место волчат укладывается Зороастр. Но бог закрывает пасть разъяренным волкам, чтобы они не могли причинить вред ребенку. Затем прибывают две божественные коровы и протягивают ребенку свое вымя, позволяя ему напиться. Это шестое чудо, благодаря которому сохранилась жизнь Зороастра (ср. Spiegel 1871, 1:688 и далее. и Brodbeck 1893).

Родственные темы также встречаются в истории Будды, жившего в шестом веке до нашей эры (ср. Hardy 1853, 501). ⁴³ К ним относятся длительное бесплодие родителей, сон, рождение мальчика под открытым небом, ⁴⁴ смерть матери и замена ее приемной матерью, сообщение о рождении правителю королевства и более поздняя потеря мальчика в храме (как в случае с Иисусом; ср. Луки 2:40-52).

Относительно рождения Митры не существует обширной литературной традиции, но изображения на камне, к счастью, позволяют нам увидеть явные остатки традиции. Согласно Рошеру (1900, 3048), они изображают, как Митра родился на скале (или в пещере),

на голове у него фригийский колпак, заключенный до колен или паха в каменную глыбу, которую иногда окружает змея. ... Одной рукой бог обычно поднимает молот, свое обычное оружие, а в другой он держит факел. ... Иногда голова речного бога изображается на скале, или вся фигура речного бога может быть изображена рядом с Митрой, вероятно, потому, что говорят, что он родился на берегу реки. На ряде рельефов изображены пастухи, прячущиеся за скалой, чтобы понаблюдать за чудом, что, несомненно, также указывает на содержание легенды. Еще два интересных изображения, которые регулярно появляются вместе, по-видимому, связаны с иранской легендой о великом потопе и мировом пожаре. Бык стоит в лодке, поддерживаемой водой; среди животных бык играл наибольшую роль в культе Митры. На втором изображении мужчина в азиатской одежде поджигает хижину (Митра?), а бык выбегает через дверь. Таким образом, мифический бык избегает опасностей, связанных с двумя бедствиями.

Древнескандинавского Thidreksaga, как записано исландец около 1250 на основе устных традиций и древних поэм, рассказывает о рождении и юности Зигфрида (Rassmann 1858, 2:7ff.).

45 Король Зигмунд Tarlungaland, по возвращении из экспедиции, прогоняет свою жену Sisibe, дочь царя Nidung Испании: она была обвинена по количеству Hartvin, чьи ухаживания она отвергла, незаконного отношения со слугой. Советники короля советуют ему искалечить невинную королеву вместо того, чтобы убивать ее, и Хартвину приказывают отрезать ей язык в лесу и принести его королю в качестве доказательства. Его спутник, граф Герман, выступает против жестокого приказа и предлагает подарить королю собачий язык. Пока двое мужчин вступают в жестокую ссору, Сисибе рождает удивительно красивого мальчика. “Затем она достает стеклянный сосуд из своих бокалов для меда, который был у нее с собой; завернув мальчика в простыню, она кладет его в стеклянный сосуд, который снова тщательно закрывает и ставит рядом с собой” (Рассманн, 1858). Граф Хартвин падает в драке, пиная стеклянный сосуд так, что тот падает в реку. Когда королева видит это, она падает в обморок, вскоре после чего умирает. Германн возвращается домой, рассказывает обо всем королю и изгоняется из королевства. “Тем временем стеклянный сосуд дрейфует вниз по течению к морю, и вскоре начинается отлив. Затем судно всплывает на скалистый утес, и вода отступает, так что место, где лежит судно, становится совершенно сухим. Мальчик внутри несколько вырос, и когда сосуд ударяется о скалу, он разбивается, и ребенок начинает плакать” (Рассманн, 1858). Хныканье мальчика слышит лань, которая хватается его губами и уносит в свое логово, где нянчит его вместе со своими детенышами. После того как ребенок прожил двенадцать месяцев в логове самки, он вырос до роста и силы других мальчиков четырехлетнего возраста. Однажды он бежит в лес, где живет мудрый и умелый кузнец Мимир; он прожил девять лет в бездетном браке. Он видит мальчика, за которым следует верная лань, забирает его домой и решает воспитать его как собственного сына. Он называет его Зигфридом. В доме Мимира Зигфрид вскоре набирает огромный рост и силу, но его своеволие заставляет Мимира избавиться от него. Он отправляет юношу в лес, договорившись с драконом Регином, братом Мимира, убить его. Но Зигфрид побеждает дракона и также убивает Мимира. Затем он переходит к Брунгильде, которая раскрывает ему личность его родителей. 46

Аналогична истории юности Зигфрида австразийская легенда о рождении и юности Вольфдитриха. 47 Его мать тоже обвиняется в неверности и сношениях с дьяволом вассалом, которого она отвергла, и который злословит о ней вернувшемуся королю, Хугдитриху Константинопольскому. 48 Король передает ребенка верному Берхтунгу, который должен убить его, но вместо этого Берхтунг оставляет его в лесу, у воды, в надежде, что он упадет туда по собственной воле и таким образом найдет свою смерть. Но резвящийся ребенок остается невредимым, и даже дикие животные — львы, медведи и волки, которые приходят ночью к воде, — не причиняют ему вреда. Изумленный Берхтунг решает спасти мальчика и приводит его к егерю. Егерь вместе со своей женой растит его и называет Вольфдитрихом. (Тот же акцент на животном мотиве встречается в легенде о Шалу, индийском ребенке-волке; ср. Июль 1868 г.)

В этой связи также можно привести три более поздних героических эпоса. Во-первых, это французская сага XIII века о Хорне, сыне Алуфа, который, разоблаченный в море, наконец добирается до двора короля Хунлафа. После многочисленных приключений он женится на дочери короля Римхильт. Во-вторых, деталь, наводящая на мысль о Зигфриде, появляется в саге о кузнеце Виланде, который, отомстив за своего коварно убитого отца, плывет вниз по Везеру,

искусно заключенный в ствол дерева, с инструментами и сокровищами своих учителей (Hagen 1846, 524). Наконец, легенда об Артуре содержит сочетание божественного и человеческого отцовства, разоблачение и взросление с человеком низкого положения.

Тристан

Легенда о Тристане, изложенная в эпической поэме Готфрида фон Страсбурга, также относится к этой группе сказаний. Это особенно очевидно в фоновых событиях, которые позже повторяются в приключениях самого героя (дублирование). Ривален, король Пармениев, во время путешествия ко двору Марка, короля Корнуолла и Англии, встречает прекрасную сестру Марка, Бланшфлер; его сердце немедленно начинает гореть любовью к ней. Помогая Марку в кампании, Ривален получает смертельное ранение и его доставляют в Тинтагель. Бланшфлер, переодетая нищенкой, спешит к постели его больного; своей преданной любовью она спасает королю жизнь. Она бежит со своим возлюбленным на его родину (препятствия) и там провозглашается его супругой. Но Морган, желая заполучить Бланшфлер, нападает на королевство Ривалена. Поскольку она носит его ребенка, король вверяет ее своему верному слуге Руалу, который доставляет ее в безопасное место в замок Каноэль. Здесь она рождает сына и умирает, в то время как ее муж погибает в битве с Морганом. Чтобы защитить отпрыска короля от преследований Морганы, Руал распространяет слух, что младенец родился мертвым. Он называет мальчика Тристаном, потому что он был зачат и родился в горе. Под опекой своих приемных родителей Тристан растет одинаково сильным телом и умом, пока ему не исполняется четырнадцать лет, когда его похищают норвежские торговцы. Опасаясь гнева богов, они высадили его на берег в Корнуолле. Здесь мальчика находят солдаты короля Марка, который так доволен храбрым и красивым юношей, что быстро делает его своим мастером охоты (карьеры) и питает к нему большую привязанность. Тем временем верный Руал отправляется на поиски своего похищенного приемного сына, проникая через множество королевств. Наконец он находит его в Корнуолле и раскрывает происхождение Тристана от короля Марка. Король рад видеть перед собой сына своей любимой сестры и возводит его в рыцарское звание. Чтобы отомстить за своего отца, Тристан отправляется с Руалом в Пармению, побеждает узурпатора Моргана и отдает королевство Руалу в качестве сеньора, а сам возвращается к своему дяде Марку (ср. Chop 1907).

Собственно легенда о Тристане продолжается повторением основных тем. На службе у Марка Тристан убивает Морольда, жениха Изольды; раненый и находящийся при смерти, он исцеляется Изольдой. Он просит ее руки от имени своего дяди Марка. Когда он выполняет условие убить дракона, она неохотно сопровождает его на корабле в Корнуолл. В путешествии они невольно выпивают губительное любовное зелье, которое связывает их вместе в неистовой страсти; они предают короля Марка. В брачную ночь Марка верная служанка Изольды, Брангане, представляет королеву и жертвует королю свою девственность. Далее следует изгнание Тристана и его несколько попыток вернуть свою возлюбленную, хотя тем временем он женился на другой Изольде, Изольде Белая Рука из Бретани, которая похожа на первую Изольду. Наконец он снова ранен и при смерти, но Изольда прибывает слишком поздно, чтобы спасти его. [49](#)

Более четкую версию легенды о Тристане в отношении характерных черт мифа о рождении героя можно найти в народной сказке “Истинная невеста” (собрание Риттерсхауса, стр. 113). У королевской пары нет детей. Король угрожает убить свою жену, если она не родит ребенка к

тому времени, когда он вернется из морского путешествия. Во время путешествия его усердная служанка приводит ее к нему как самую прекрасную из трех блудниц. Он ведет ее в свою палатку, не узнавая (ср. замену Брангане на Изольду). Она возвращается домой, никем не обнаруженная, рождает дочь Изол и умирает. Позже, в сундуке на пляже, Изол находит прекрасного маленького мальчика по имени Тристан; она растит его и позже обручается с ним. Последующая история, содержащая мотив истинной невесты, примечательна тем, что здесь снова появляются черновик забвения и две Изольды. Вторая жена короля дает Тристану зелье, которое заставляет его полностью забыть блондинку Изол; он хочет жениться только на черноволосой Изоте. Однако в конце концов он обнаруживает обман и объединяется с Изол.

Lohengrin

Широко распространенная группа легенд, сплетенных вокруг мифического Рыцаря с Лебедем (старофранцузский шевалье о Синь), восходит к очень древним кельтским традициям. Ниже приводится версия, ставшая известной благодаря драматизации материала Вагнером, — сказка о Лоэнгрине, рыцаре с лебедем, переданная в средневысокогерманском эпосе (модернизированном Юнгхансом, 1879) и кратко переданная братьями Гримм (1818, 2:306) под названием “Лоэнгрин в Брабанте”. 50

Герцог Брабантский и Лимбургский умирает, не оставив наследников, за исключением маленькой дочери Эльс, или Эльзы; на смертном одре он поручает ее одному из своих вассалов, Фридриху фон Тельрамунду. Фридрих, бесстрашный воин, осмелевает и просит руки и сердца молодой герцогини под ложным предлогом, что она обещала выйти за него замуж. Она упорно отказывается это делать. Фридрих жалуется императору Генриху I (“Птицелов”), и вердикт таков, что она должна защищаться от него с помощью какого-нибудь защитника в так называемом божественном состязании. Поскольку никто не готов встать на ее сторону, молодая герцогиня горячо молит Бога спасти ее. В далеком Монтсальваче, в Совете Грааля, слышен звон колокола, указывающий на то, что кто-то срочно нуждается в помощи. Поэтому Совет Грааля принимает решение отправить на тот свет Лоэнгрину, сына Парсифаля. Как раз в тот момент, когда он собирается поставить ногу в стремя, по воде плывет лебедь, волоча за собой ялик. Как только Лоэнгрин видит лебедя, он восклицает: “Отведи коня обратно в ясли; я последую за этой птицей, куда бы она меня ни повела”. Уповав на Бога, он не берет с собой в лодку никакой еды. После того, как они пробыли на плаву пять дней, лебедь опускает клюв в воду, ловит рыбу, съедает половину, а другую половину отдает принцу на съедение. Таким образом, рыцаря кормит лебедь.

Тем временем Эльза созвала своих принцев и слуг в парламент в Антверпене. Точно в день ассамблеи замечен лебедь, плывущий вверх по Шельде и тянущий за собой лодку, в которой Лоэнгрин спит на своем щите. Лебедь быстро приземляется на берег, и принца радостно встречают. Едва его шлем, щит и меч были извлечены из лодки, как лебедь снова уплывает. Лоэнгрин слышит о несправедливости, причиненной герцогине, и охотно соглашается стать ее защитником. Затем Эльза созывает всех своих родственников и подданных. В Майнце приготовлено место для поединка Лоэнгрину и Фридриха в присутствии императора. Герой “Грааля” побеждает Фридриха, который признается, что солгал герцогине, и казнен молотком и топором. Эльза теперь принадлежит Лоэнгрину, и действительно, они давно любят друг друга, но он втайне настаивает, чтобы она избегала любых вопросов о его происхождении или о том,

откуда он взялся, говоря, что в противном случае ему немедленно придется покинуть ее и что она никогда больше его не увидит.

Некоторое время пара живет в мире и счастье. Лоэнгрин - мудрый и могущественный правитель, а также хорошо служит императору в экспедициях против гуннов и язычников. Но однажды на рыцарском турнире он сбрасывает герцога Клива с коня, так что последний ломает руку. Герцогиня Клив разгневана и высказывается среди женщин, говоря: "Лоэнгрин, возможно, достаточно храбр, и он, кажется, добрый христианин; как жаль, что его благородство не имеет большого значения, потому что никто не знает, откуда он приплыл в эту страну!" Эти слова пронзают сердце герцогини Брабантской, которая краснеет и бледнеет от волнения. Ночью, когда супруг держит ее в своих объятиях, она плачет, и он говорит: "В чем дело, дорогая Эльза?" Она отвечает: "Герцогиня Клив заставила меня печально вздохнуть". Лоэнгрин молчит и больше ничего не спрашивает. Вторая ночь такая же. Но на третью ночь Эльза уже не может сдерживаться и говорит: "Господи, не упрекай меня! Я хочу знать, ради наших детей, где ты родился, ибо мое сердце подсказывает мне, что ты благородного происхождения. На рассвете Лоэнгрин публично заявляет, откуда он пришел, что Парсифаль - его отец и что Бог послал его из Грааля. Затем он просит позвать двух своих сыновей, которых родила ему герцогиня, целует их, говорит, чтобы они хорошенько берегли его рог и меч, которые он оставляет, и говорит: "А теперь мне нужно идти". Герцогине он оставляет маленькое колечко, которое подарила ему мать. Затем его друг лебедь быстро подплывает и тащит за собой ялик; принц ступает в воду и пересекает воду, возвращаясь к служению Граалю. Эльза падает в обморок. Ради его отца императрица решает оставить младшего из двух мальчиков, по имени Лоэнгрин, и воспитывать его как своего собственного ребенка. Но вдова плачет и оплакивает всю оставшуюся жизнь своего любимого супруга, который никогда не вернется. 51

Перевернув историю о Лоэнгрине таким образом, чтобы конец был поставлен на первое место — учитывая перестановку и трансмутацию мотивов, часто встречающихся в мифах, - мы находим легенду, с которой мы теперь знакомы: младенец Лоэнгрин, идентичный своему отцу с тем же именем, плывет в лодке по морю, и лебедь выносит его на берег. Императрица усыновляет его как своего сына, и он становится доблестным героем. Женившись на знатной девушке из этой страны, он запрещает ей интересоваться его происхождением. Когда приказ нарушается, он обязан рассказать о своем чудесном спуске и божественной миссии, после чего лебедь уносит его обратно в лодке к Граалю.

Другие версии сказки о рыцаре с лебедем сохранили это оригинальное расположение мотивов, хотя они, по-видимому, смешаны с элементами народных сказок. Сказка о рыцаре с лебедем, рассказанная во "Фламандском фольксбоке" ("Гримм и Гримм", 1818, 2:291), начинается с рождения семерых детей, 52 года, рожденных у Беатрикс, жены короля Фландрии Орианта. Матабруна, злая мать отсутствующего короля, приказывает убить детей, а королеве дать вместо них семь молодых собак. Но слуга просто разоблачает детей, которых находит отшельник по имени Гелиас, и их вскармливает коза, пока они не вырастут. Беатрикс бросают в темницу. Позже Матабруна узнает, что дети были спасены. Она снова приказывает убить их, и в знак того, что приказ, по-видимому, выполнен, охотник, которому поручено совершить это дело, приносит ей серебряные шейные цепочки, с которыми они родились. Только один из мальчиков, названный Гелиасом в честь своего приемного отца, сохраняет свою цепь и тем самым спасается от участи своих братьев и сестер, которые превращаются в лебедей, как только с них снимают цепи. Теперь Матабруна хочет доказать, что у Беатрикс были отношения с собакой, и

по ее наущению Беатрикс должна быть убита, если только чемпион не встанет на ее защиту. В своей нужде она молится Богу, который посылает ее сына Гелиаса в качестве спасителя. Его братья и сестры также спасаются с помощью цепей — за исключением одной, чья цепь уже была расплавлена. Король Ориант теперь передает власть своему сыну Гелиасу, который приказал сжечь злую Матабруну. Однажды Гелиас видит, как его брат, лебедь, рисует лодку на озере, окружающем замок. Он расценивает это как знамение с небес; он вооружается и садится в лодку. Лебедь переносит его через реки и озера туда, куда Бог предназначил ему отправиться. Далее следует освобождение невинно обвиняемой герцогини, по аналогии с легендой о Лоэнгрине, и его женитьба на ее дочери Клариссе, которой запрещено спрашивать о происхождении ее мужа. Однако на седьмой год их брака она задает этот вопрос, и Хелиас возвращается домой на лебединой лодке. Наконец, его потерянный брат Свон также освобожден.

Scéaf

Характерные черты саги о Лоэнгрине — исчезновение божественного героя тем же таинственным путем, каким он появился, и перенос мифических мотивов из жизни старшего героя в жизнь младшего, носящего его имя (универсальный процесс мифообразования), — также воплощены в англо-ломбардской легенде о Шеафе, который упоминается во введении к англосаксонскому Беовульфу, древнейшему тевтонскому эпосу (ср. Wolzogen 1872). Его также называют Скилд Скефинг (сын Скеафа), потому что совсем маленьким мальчиком он был выброшен на берег, незнакомец, спавший в лодке на снопе зерна (англосаксонское: scéaf). Морские волны вынесли его к берегам страны, которую ему было суждено защищать. Жители приветствовали его прибытие как чудо, вырастили его, а позже сделали своим королем, считая божественным посланником (ср. И. Grimm 1875, 1:306 и 3:391; ср. Лев 1839). ⁵³ То, что было сказано о Сеафе, предке королевской семьи, переносится на Скайльда, отца Беовульфа (ср. J. Grimm 1875, 1:306 и 3:391, и Leo 1839, 24). После его смерти его тело выставляют напоказ, как он ранее приказал, в окружении королевского великолепия, на корабле без команды, который отправляется в море (ср. Введение к "Беовульфу"). Таким образом, он исчезает тем же таинственным образом, каким его отец прибыл на берег. По аналогии с легендой о Лоэнгрине, эта черта объясняется мифической идентичностью отца и сына. ⁵⁴

3 Интерпретация мифов

Беглый обзор этих разнообразных мифов о героях выявляет ряд единообразных черт, и, отталкиваясь от этих основных элементов, кажется уместным создать, так сказать, стандартную легенду. Индивидуальные черты нескольких мифов, и особенно очевидные отличия от прототипа, могут быть полностью прояснены только путем интерпретации мифа. Сама стандартная легенда может быть сформулирована в соответствии со следующей схемой:

Герой - ребенок очень выдающихся родителей и, как правило, сын короля.

Его появлению предшествуют трудности, такие как сексуальное воздержание, длительное бесплодие или тайные половые сношения родителей из-за внешних запретов или препятствий. Во время беременности или до нее пророчество в форме сна или оракула предупреждает о его рождении, обычно угрожая причинением вреда отцу.

Следовательно, новорожденный ребенок, обычно по наущению отца или его представителя, обречен на убийство или разоблачение. Как правило, его сдают в воду, в коробке.

Затем его спасают животные или скромные люди (пастухи), а вскармливает его самка животного или скромная женщина.

Повзрослев, он находит своих выдающихся родителей самыми разными способами. Он мстит своему отцу, с одной стороны, и получает признание, с другой, достигая величия и славы. ¹

Поскольку нормальные отношения героя со своим отцом и матерью регулярно нарушаются во всех этих мифах, как показано в предыдущем наброске, есть основания предположить, что что-то в характере героя должно быть причиной такого нарушения. Действительно, такие мотивы найти нетрудно. Нетрудно понять — и это можно отметить в современных имитациях героической эпохи, — что для героя, который гораздо больше, чем все остальные, подвержен негодованию и клевете, его происхождение часто становится источником страданий. Старая поговорка "Nemo propheta in patria" ("Никто не является пророком в своей собственной стране") не имеет иного значения, кроме того, что тому, чьи родители, братья и сестры и товарищи по играм нам известны, нелегко будет считаться пророком (Марка 6: 4). По-видимому, у пророка есть определенная необходимость отречься от своих родителей; хорошо известная опера Мейербергера "Пророк" основана на признании того, что герою-пророку позволено в интересах его миссии бросить даже свою нежно любящую мать.

Однако по мере того, как мы переходим к более глубокому исследованию мотивов, заставляющих героя разрывать семейные отношения, возникает ряд трудностей. Многочисленные исследователи ранее подчеркивали, что для понимания процесса формирования мифа мы должны вернуться к его изначальному источнику — индивидуальной фантазийной деятельности. ² Также указывалось, что эта фантазийная активность проявляется в активном и раскованном изобилии только у детей (ср. Сох 1870, 9). Следовательно, сначала следует изучить фантазийную жизнь ребенка, чтобы приблизиться к пониманию мифологической и художественной фантазийной деятельности — более сложной и модифицированной различными влияниями.

Однако исследование фантазийной жизни ребенка едва началось и никоим образом не продвинулось достаточно далеко, чтобы позволить использовать полученные результаты для объяснения более сложной психической деятельности. Наши несовершенные знания о психической жизни ребенка объясняются отсутствием подходящего инструмента и надежного пути для исследования этой деликатной и довольно недоступной области. Эти детские эмоции ни в коем случае нельзя изучать у нормального взрослого человека. Действительно, принимая во внимание определенные психические нарушения, можно сказать, что психическая нормальность нормальных субъектов заключается именно в том, что они преодолели — или, правильнее сказать, подавили — свое детское воображение и фантастическую жизнь. Здесь нам не хватает пути. С другой стороны, у детей эмпирическое наблюдение (которое, как правило, остается лишь поверхностным) не помогает в исследовании психических процессов, потому что мы еще не в состоянии правильно проследить все проявления до их движущих сил. Здесь нам не хватает инструмента. Существует определенный класс людей, так называемые психоневротики, которые, как показал Фрейд, в некотором смысле остались детьми, хотя в остальном они кажутся взрослыми. Можно сказать, что эти психоневротики не отказались от своей юношеской психической жизни. Напротив, в процессе взросления она укрепилась и

закрепилась, а не видоизменилась. У психоневротиков эмоции ребенка сохраняются и усиливаются, таким образом становясь способными к патологическим эффектам, при которых эти обычно незамечаемые эмоции кажутся расширенными и увеличенными, словно под микроскопом. Во всех смыслах фантазии невротиков напоминают преувеличенное воспроизведение детских фантазий. Это, по-видимому, представляет собой путь. К сожалению, однако, в этих случаях доступ гораздо сложнее, чем с ребенком. Только один инструмент делает этот путь доступным — психоаналитический метод, разработанный благодаря работам Фрейда. Постоянное применение этого метода обостряет зрение наблюдателя до такой степени, что он может распознать те же движущие силы в их более тонких проявлениях в психической жизни тех, кто позже не становится невротиком.

Следующими отрывками о фантазийной жизни ребенка и невротика я обязан Фрейду, который любезно предоставил в мое распоряжение свой богатый опыт в области психологии неврозов.

Освобождение растущего индивида от родительской власти - одно из самых необходимых, хотя и болезненных достижений в области развития. Иметь место такому отчуждению абсолютно необходимо, и можно предположить, что все люди, ставшие нормальными взрослыми, достигли этого в определенной степени. Действительно, социальный прогресс по существу основан на этом противостоянии поколений. С другой стороны, существует класс невротиков, состояние которых указывает на неудачу в этом.

Для маленького ребенка родители поначалу являются единственным авторитетом и источником всякой веры. Стать таким же, как они, то есть родителем того же пола, вырасти таким же, как отец или мать, - это самое сильное и зловещее желание ранних лет ребенка. По мере прогрессирующего интеллектуального развития ребенок постепенно знакомится с категорией, к которой принадлежат его родители. Ребенок знакомится с другими родителями и сравнивает их со своими собственными, оправдывая тем самым сомнения в несравнимости и уникальности, которые он им приписывал. Незначительные события в жизни детей вызывают у них неудовлетворенность, критику по отношению к своим родителям и все большую склонность предпочитать других родителей своим собственным. Из психологии неврозов мы узнали, что, помимо других факторов, этому результату способствуют очень сильные эмоции сексуального соперничества. Предметом таких провокаций, очевидно, является чувство пренебрежения. Слишком часто возникают ситуации, когда ребенок испытывает пренебрежение или чувствует себя таковым, не получая полной родительской любви, и возмущается необходимостью делиться ею с братьями и сестрами. Ощущение того, что чья—то собственная привязанность не полностью отвечает взаимностью, находит выход в идее — часто сознательно запоминаемой с раннего детства - быть пасынком или приемным ребенком. Многие люди, которые не стали невротиками, очень часто вспоминают такие случаи, когда враждебное поведение родителей интерпретировалось ими таким образом и они отвечали взаимностью, обычно под влиянием чтения. Здесь влияние пола уже очевидно, поскольку мальчик гораздо более склонен вынашивать враждебные импульсы против своего отца, чем против своей матери, и проявляет гораздо большую склонность освободиться от отца, чем от матери. Фантастическая жизнь девочек может быть гораздо менее активной в этом отношении. Эти сознательно запоминаемые детские эмоции являются фактором, позволяющим нам понять миф.

О чем редко вспоминают сознательно, но почти неизменно можно продемонстрировать с помощью психоанализа, так это о следующей стадии этого зарождающегося отчуждения от

родителей, которую можно назвать семейным романом невротика. Основной характеристикой невроза и высокоодаренных людей является исключительная фантастическая жизнь, в которой доминирует тема семейных отношений, впервые появляющаяся в детских играх незадолго до наступления половой зрелости. Примером такой фантазийной активности является обычный сон наяву, ³ который сохраняется еще долгое время после наступления половой зрелости. Точное наблюдение за грезами наяву показывает, что они служат исполнению желаний, улучшая реальную жизнь, и что у них есть две основные цели, одна эротическая, другая амбициозная (обычно скрыто эротическая). Примерно в это время фантазия ребенка занята задачей избавиться от родителей, о которых он теперь невысокого мнения и которые, как правило, должны быть заменены другими, обычно более высокого социального ранга. С этой целью ребенок использует удачные совпадения из своего реального опыта (в деревне - встреча с владельцем поместья; в городе - встреча с аристократией; [в Соединенных Штатах - с каким-нибудь великим государственным деятелем или миллионером]). ⁴ Такие случайные события вызывают у ребенка зависть, и это находит свое выражение в фантазиях, которые заменяют двух родителей другими, более высокого положения. Техническая проработка таких фантазий, которые, конечно, теперь осознанны, зависит от ловкости ребенка и материала, находящегося в его распоряжении. Это также является фактором того, разрабатываются ли эти фантазии с большими или меньшими усилиями для придания правдоподобия. Эта стадия достигается в то время, когда дети еще не знают о половых детерминантах размножения.

Когда приходит осознание разницы в ролях, которые играют отец и мать в их сексуальных отношениях, ребенок понимает, что *pater semper incertus* есть, тогда как мать - *certissima*, и семейный роман претерпевает своеобразное сокращение. Оно удовлетворяется возвышением отца, в то время как происхождение от матери больше не ставится под сомнение, а принимается как непреложный факт. Эта вторая (или сексуальная) стадия семейного романа подкрепляется еще одним мотивом, которого не было на первой (или асексуальной) стадии. Знание сексуальных вопросов порождает тенденцию представлять эротические ситуации и отношения, движимую желанием вовлечь мать, предмет такого большого сексуального любопытства, в тайную неверность и любовные интрижки. Таким образом, первичные или бесполое фантазии поднимаются до уровня более позднего понимания.

Мотив мести и возмездия, первоначально находившийся на переднем плане, очевиден и здесь. Эти невротичные дети - в основном те, кого родители наказали, чтобы отучить от вредных сексуальных привычек: с помощью таких фантазий они теперь мстят своим родителям.

Младшие дети в семье особенно склонны лишать своих предшественников их преимущества с помощью историй такого рода (точь-в-точь как в исторических интригах). Часто они без колебаний приписывают матери столько любовных связей, сколько есть соперниц. Интересная вариация этого семейного романа восстанавливает легитимность самого фантазирующего героя, в то время как от других детей таким образом избавляются как от незаконнорожденных. Кроме того, семейный роман может представлять особый интерес, поскольку благодаря своему разнообразному характеру и приспособляемости он отвечает всем требованиям. Таким образом, например, молодой фантазер отвергает родство сестры, которая, возможно, привлекла его сексуально.

Тем, кто с ужасом отворачивается от этого порочного состояния детского разума или, возможно, даже оспаривает возможность подобных вещей, следует отметить, что все эти явно

враждебные художественные произведения, в конце концов, задуманы не в таком плохом ключе и что изначальная привязанность ребенка к своим родителям остается нетронутой под их тонкой маскировкой. Неверие и неблагодарность ребенка являются лишь кажущимися, поскольку при детальном изучении наиболее распространенных из этих романтических фантазий — замены обоих родителей или только отца более возвышенными персонажами — обнаружится, что эти новые и выдающиеся родители повсюду наделены качествами, почерпнутыми из реальных воспоминаний об истинных скромных родителях, так что ребенок на самом деле не отстраняет отца, а возвышает его. Все попытки заменить настоящего отца кем-то более выдающимся - это всего лишь выражение тоски ребенка по ушедшему счастливому времени, когда отец казался ему самым сильным и благородным человеком, а мать - самой дорогой и прелестной женщиной. Ребенок отворачивается от отца, каким он его теперь знает, к отцу, в которого он верил в прежние годы, и его фантазии на самом деле являются лишь выражением сожаления о том, что это счастливое время закончилось. Таким образом, переоценка, обнаруженная в самые ранние годы детства, снова вступает в свои права в этих фантазиях. Интересный вклад в эту тему вносит изучение сновидений. Толкование сновидений учит, что даже в более поздние годы, в снах об императоре или императрице, эти дворяне олицетворяют отца и мать (см. Фрейд, 1900, 200). Таким образом, детская переоценка родителей жива и здравствует в мечтах нормального взрослого.

Поскольку мы продолжаем вписывать предыдущие перспективы в нашу схему, мы чувствуем себя вправе провести аналогию между эго ребенка и героем мифа, принимая во внимание единодушную направленность семейного романа и мифа о герое. Мы должны иметь в виду, что весь миф раскрывает стремление избавиться от родителей и что то же самое желание возникает в фантазиях ребенка в то время, когда он пытается установить свою личную независимость. Эго ребенка ведет себя в этом отношении подобно герою мифа, и, действительно, героя всегда следует интерпретировать просто как коллективное эго, наделенное множеством превосходных черт, точно так же, как герой в произведениях конкретного автора обычно представляет самого автора или, лучше, одну сторону его характера. .

Резюмируя суть мифа о герое, мы находим происхождение от благородных родителей, разоблачение в реке и в ящике и воспитание скромными родителями. За ними, по ходу повествования, следует возвращение героя к своим прародителям, с назначением им наказания или без него. Ясно, что два набора родителей в мифе соответствуют реальному и идеальному наборам родителей в романтической фантазии. При ближайшем рассмотрении обнаруживается психологическая идентичность скромных и благородных родителей, в точности как в инфантильных и невротических фантазиях. В соответствии с переоценкой родителей в раннем детстве, 6 миф начинается с благородных родителей, точь-в-точь как романтическая фантазия, тогда как в реальности взрослые вскоре приспособляются к реальным условиям. Таким образом, фантазия о семейном романе предстает просто реализованной в мифе со смелым изменением реальных условий.

Враждебность отца и разоблачение, которое он совершает, подчеркивают мотивы, заставляющие эго потакать всей этой выдумке. Вымышленный роман - это как бы оправдание враждебных чувств, которые ребенок питает к своему отцу и которые в этом вымысле проецируются на отца. Разоблачение в мифе, таким образом, соответствует отрицанию в романтической фантазии. В невротическом романе ребенок просто избавляется от отца, тогда

как в мифе отец пытается избавиться от ребенка. Спасение и месть - естественные завершения, как того требует сущность фэнтези.

Чтобы установить полную ценность этой параллели, только что очерченной в общих чертах, она должна позволить нам интерпретировать некоторые постоянно повторяющиеся детали мифа, которые, по-видимому, требуют особого объяснения. Это требование, по-видимому, приобретает особую важность, поскольку даже самые увлеченные астральные мифологи или специалисты по мифологии природы не находят удовлетворительного объяснения этим деталям. Среди этих деталей - регулярное появление снов (или оракулов), пребывание в ящике и в воде, услужливые животные и другие постоянные мотивы, которые на первый взгляд, кажется, не допускают психологического вывода. К счастью, психоаналитическое изучение сновидений и их символики, фобий и некоторых этнологических и фольклорных фактов позволяет прояснить эти элементы мифа о герое.

Интенсивное исследование сновидений нормальных людей и психически больных устанавливает определенные типичные группы сновидений, повторяющиеся с одним и тем же тайным значением для всех сновидящих. Одну из этих групп составляют так называемые сны о рождении (Фрейд, 1900, 199); понимание этих снов позволяет нам также обнаружить скрытый смысл мифа о разоблачении.

Шернер, который часто интуитивно улавливает суть сновидений, видит связь с рождением в снах о воде (1861, 200 и далее):

В женских снах об опасности, исходящей от воды, очевидно, что сновидица, даже если она уже среднего возраста и имеет взрослых детей, все еще видит своего маленького сына или дочь в опасности и пытается их спасти. Незамужней женщине приснилось, что ей поручили качать маленького мальчика и ухаживать за ним. Затем она сразу же заметила другого знакомого ребенка рядом с первым ребенком в колыбели. Но когда она присмотрелась к другому ребенку повнимательнее, он превратился в красивую канарейку. Позже ей предстояло ухаживать за третьим ребенком, который, как было объявлено, еще не родился, но прибытие которого ожидалось. Насколько показателен этот сон! В случае с тремя детьми раскрывается репродуктивная природа основного стимула. Возбужденный стимул отражается в превращении второго ребенка в веселую птичку. Превращение ребенка в птицу также отражается на сходстве размеров изделия (птицы для ребенка) и закрытой матки молодой женщины. Наконец, когда третий ребенок еще не родился, но в фантазии все еще находится в утробе матери, символизм объективно переносится непосредственно на орган, в котором он был возбужден, и идентифицирует утробу женщины как непосредственную причину сновидения. Как у пожилых, так и у молодых женщин такие сны о детях чрезвычайно часты; они представляют собой внешне безобидную деятельность во сне и указывают на то, насколько она значима.

Другой сон, обсуждаемый Шернером (1861, 204), еще яснее.

Незамужней женщине снится, что она стоит у большого водоема. Течение уносит несколько плавающих предметов. Ее внимание сильнее всего привлекает плавающий сверток (по словам сновидицы), размером примерно с голову ребенка и надутый, как маленький воздушный шарик. Она задается вопросом, что может быть в свертке; возможно, в нем сокровища. Но она боится, что в свертке может быть спрятан маленький ребенок, и эта мысль удерживает ее от более пристального изучения. В конце концов, однако, любопытство побеждает, и она находит

небольшую стопку сухого постельного белья. Анализ: совершенно очевидно, как фантазия сновидца отступает от образа сокровищ в свертке и, благодаря вставленному подозрению, что внутри может быть маленький ребенок, идентифицирует сверток как беременное чрево — чрево самой молодой женщины.

Шернер рассматривает ассоциации женщины во сне почти аналитически, и наша психоаналитическая интерпретация, вне всякого сомнения, подтверждает связи, которые он подозревал .

Похожий сон Аврааму рассказала молодая замужняя женщина в начале беременности, которая с некоторым беспокойством ожидала родов (1909, 22 и далее):

Я один в довольно длинной комнате. Внезапно я слышу шум из-под земли, но это меня не удивляет, потому что я сразу вспоминаю, что из определенного места в полу есть канал, ведущий прямо к воде. Я поднимаю люк в полу, и сразу же появляется существо с коричневатым мехом, похожее почти на тюленя. Оно сбрасывает свой мех и оказывается моим братом. Измученный и запыхавшийся, он умоляет меня дать ему приют, потому что он убежал без разрешения и весь путь проплыл под водой. Я предлагаю ему растянуться на шезлонге в комнате, и он засыпает. Несколько мгновений спустя за дверью раздается новый, гораздо более громкий шум. Мой брат вскакивает, крича в ужасе: “Они хотят забрать меня; они подумают, что я дезертировал!” Он снова закутывается в свой мех и пытается сбежать через канал, но тут же возвращается, говоря: “Это бесполезно: они заняли проход со стороны озера!” В этот момент дверь распахивается; несколько мужчин врываются и хватают моего брата. Я отчаянно кричу им: “Он ничего не сделал; я буду защищать его дело!” И тут я проснулся.

О непосредственной причине сновидения, помимо беременности, Аврахам пишет (1909, 23): “Вечером она попросила своего врача объяснить ей различные детали, касающиеся развития и физиологии плода. Она уже стала очень хорошо информированной благодаря книгам, но все еще имела некоторые неправильные представления. Например, она неправильно понимала функцию родильной воды. Она также зачала тонкие волосы плода (лануго) густыми, как у молодого животного ”. Исходя из анализа, Аврахам выделяет только существенные результаты неполной интерпретации, но их вполне достаточно для нашего исследования (1909, 23):

Канал, ведущий непосредственно к воде, символизирует родовые пути. Вода символизирует амниотическую жидкость. Из этого прохода появляется волосатое животное, похожее на тюленя. Тюлень — это волосатое животное, обитающее в воде, подобно плоду в околоплодных водах. Это существо — ожидаемый ребенок — появляется на свет немедленно: быстрые и легкие роды. Оказывается, это брат сновидицы. Действительно, ее брат намного моложе ее. После ранней смерти их матери ей пришлось заботиться о нем. Ее отношения с ним во многом напоминали материнство. Ей все еще нравится называть его “малышом”. ... Во сне предпочтение отдается словам, которые могут быть поняты в различных смыслах. ... Таким образом, брат сновидицы берет на себя роль ребенка. Хотя он уже давно вырос. ... он представляет ожидаемого ребенка. Она надеется на его визит. Таким образом, она ожидает, во-первых, брата, а во-вторых, ребенка. Это вторая аналогия между братом и ребенком. Она надеется, что ее брат покинет свой дом. Таким образом, во сне он “дезертирует” из своего дома. Он действительно живет у воды; он часто ходит туда купаться. (Это третья аналогия с плодом.) Она тоже живет у воды, и из узкой комнаты в ее сне открывается вид на воду. В комнате в ее доме есть шезлонг, который также используется как кровать для гостей на ночь. Есть четвертая

аналогия: эта комната будет детской, и ребенок будет спать там. По прибытии ее брат запыхался. Действительно, он плавал под водой. После выхода из родовых путей плоду тоже придется хватать ртом воздух. Брат сразу же засыпает, как засыпает ребенок вскоре после рождения. Далее следует сцена, в которой брат испытывает крайнюю тревогу — в ситуации, из которой нет выхода. Похожая ситуация, с которой сталкивается сновидица, — это роды, которых она и так боится. Во сне она переносит это беспокойство на плод и на брата, который его олицетворяет. Она берет на себя его роль адвоката, говоря, что будет отстаивать его дело.

Позже у нас будет возможность вернуться к нескольким элементам из этого анализа сновидений. К ним относятся использование воды в качестве околоплодных вод; использование узкого канала как символа матки, представленного в мифе маленькими сундучками, корзинками или корабликами; представление новорожденного ребенка как животного; превращение в человеческого ребенка путем удаления звериной внешности; замена ребенка взрослым; особое состояние сна “героя”; и, наконец, его попытка уйти тем же необычным маршрутом. Теперь мы обратимся к другому сновидению, рассказанному пациенткой и описанному Джонсом (1910a, 296ff.):

Она стояла на берегу моря и смотрела, как маленький мальчик, который, казалось, принадлежал ей, входит в воду. Он делал это до тех пор, пока вода не накрыла его, и она могла видеть только его голову, качающуюся вверх-вниз у поверхности. Затем сцена сменилась переполненным залом отеля. Муж бросил ее, и она “завязала разговор” с незнакомцем.

Вторая половина сновидения выявилась при анализе как представляющая бегство от мужа и вступление в интимные отношения с третьим лицом. ... Первая часть сна представляла собой довольно очевидную фантазию о рождении. В снах, как и в мифологии, рождение ребенка из маточных вод обычно представляется искаженным образом как погружение ребенка в воду. ... Покачивание головы в воде вверх-вниз сразу напомнило пациентке ощущение оживания, которое она испытывала во время своей единственной беременности. Мысль о мальчике, идущем в воду, навела ее на мечтательность, в которой она представила, как вытаскивает его из воды, несет в детскую, моет и одевает и устраивает в своем доме .

В третьем примере у нас есть сон молодой женщины, которая не без оснований опасается, что она может быть беременна; через некоторое время после сна, который произошел в контексте этого опасения, выяснилось, что она все-таки не была беременна.

1) В одном доме львы преследовали и угнетали меня, потому что я насмерть раздавил их детенышей чем-то вроде жгута. Пара львов погналась за мной, и я взбежал на крышу. Оттуда я заметил, что внизу, по воде, приближается маленькая лодка. Вместо носа у него была голова; казалось, это одновременно лодка и животное. В лодке сидел маленький купидончик — красивый светловолосый мальчик пяти- или шестилетнего возраста. Он был обнажен, с крыльями за спиной, а на боку у него висел колчан со стрелами. В одной руке он держал атласную ленту, которая была обмотана вокруг носа лодки и с помощью которой он управлял лодкой. В другой руке он держал что-то вроде якоря (по форме напоминающего лопату), которым легко и играючи отрубал головы вынырывающим из воды огромным рогатым животным (напоминающим оленей), которые плавали вокруг и тоже хотели преследовать меня; от голов не осталось и следа. Я был рад, что он спас меня от этих животных; я хотел поблагодарить его, но не мог дотянуться до него. 2) Затем я снова выбежал на улицу и вдруг заметил, что за мной гонится большой волк. Я в тревоге забился в ресторан, в угол за столиком. Я умолял волка,

который бросился за мной, пощадить мою жизнь. Я вздохнул с облегчением, когда заметил, что он хотел пощадить меня и вместо этого отломил голову пожилой женщине, сидевшей рядом со мной, чтобы съесть ее. (Волк вел себя совершенно как человек и ходил на двух задних лапах.) Похоже, волку старуха не показалась вкусной, потому что затем он отломил голову другому моему соседу, старику, и сожрал ее. 3) Затем я оказалась в знакомой квартире, где появился молодой человек с признаниями в любви; когда я отвергла его, он набросился на меня, чтобы взять силой, но я вытолкнула его вон. Вскоре он появился снова с револьвером и кинжалом, намереваясь убить меня. Я послал за полицейскими детективами, чтобы арестовать его. Тем временем прибыла группа солдат; я подумал, что они пришли за ним, но вместо этого, как я заметил из верхнего прохода, они опускали кого-то в подземелье. Затем пришел детектив и арестовал злоумышленника. Я подумал, что он, вероятно, тоже окажется в таком подземелье, поэтому внимательно осмотрел пещеру. Она была очень глубокой и темной и выглядела как знакомое мне место среди карстовых образований. Я подумал: “Он может просверлить дыру в земле и сбежать, или он может просверлить стены пещеры и выбраться еще легче”.

Исходя из вероятной ситуации сновидца, мы можем перестроить это довольно прозрачное, хотя и несколько неупорядоченное сновидение. Таким образом, все действительно начинается с части 3, просьбы молодого человека о сексе, которую сновидица отвергает, действуя во сне более осторожно, чем наяву. Затем следует фантазия об изнасиловании; точно так же, как в случае с мифологическими сыновьями девственниц, подчинение женщины мужчине оправдывается идеей, что ее вынудили. И как будто этого недостаточно, отец ее ребенка должен быть арестован и заключен в темницу — с одной стороны, из-за его преступления, а с другой стороны, по-видимому, для того, чтобы он признал свое отцовство, уже установленное сновидицей. Действительно, арест и заключение в тюрьму происходят во сне дважды. В то время как второй случай опускания его в темницу явно представляет собой фактическое наказание отца, первый случай предполагает зачатие. Поскольку предполагаемый отец принадлежал к военным, понятно, почему во сне солдаты спускают живое существо в подземелье. Затем он должен проложить себе путь наружу из этой глубокой, темной пещеры — точно так же, как зародыш, который появляется через отверстие в полу в сновидении, описанном Авраамом.

Теперь возникает связь с началом части 1: живые существа в пещере также плавают в воде, и внезапно обнаруживается, что среди них красивый маленький мальчик, пробирающийся по воде в лодке, как в случае, описанном Авраамом. Этот сон можно понять только как сон о рождении, и он не скрывает этого значения: помимо того, что мужчина овладевает женщиной, и зачатия, во сне изображается беременность (пещера) и, наконец, рождение (вода). Эта интерпретация полностью подтверждается собственным объяснением сновидицы: когда ее спросили об образцовом маленьком белокуром Купидоне, она наивно призналась, что всегда хотела иметь такого красивого мальчика с вьющимися белокурыми локонами в качестве собственного ребенка. На рождение также указывает нагота мальчика и интерпретация сновидицей якоря, который он держит в руке и который она рассматривает как символ “надежды”. Однако в ее ситуации это было бы надеждой на то, что у нее не будет ребенка. Таким образом, якорь полностью уничтожает плавающих в воде животных, отрезая им головы. Это дополняется волком, который отрывает людям головы и которого она просит сохранить ей жизнь — именно то, что она отказывается сделать для своего собственного ребенка во сне. 7 Тот факт, что ее гнев направлен не только на предполагаемого отца незаконнорожденного плода, но и против самого плода, показан во вступительной сцене сна, в которой она насмерть давит

львят. Ее отвращение по отношению к мужчине, который причинил ей предполагаемые страдания, выражается в том факте, что она представляет его голодным хищным животным, большим волком, “преследующим” ее (просьбами о сексе) и “преследующим” ее повсюду. Нападение волка в ресторане дополняется изнасилованием молодого человека дома (часть 3), и цепочка замыкается открытием, что молодой человек из сна на самом деле недавно пригласил ее в ресторан. Сновидец не замечает, что маленький мальчик, плывущий по воде в лодке, напоминает Лоэнгрина. Это ценное доказательство того, что мы имеем дело не с сознательным воспоминанием или имитацией, а с выражением общего бессознательного комплекса, выраженного в терминах одних и тех же универсальных символов.

Наконец, тот факт, что единственное типичное символическое средство выражения доминирует в языке сновидений — и мифологии — подтверждается фрагментом другого сна о рождении (аборте), рассказанного той же молодой женщиной. Она приходит со своим возлюбленным во дворец, и мужчина — предположительно, палач — ведет ее в большую комнату. “Там я заметил углубление, похожее на колодец, глубиной в несколько метров. Оно было замуровано камнем. Палач сказал мне, что меха, которые из него получатся, будут принадлежать мне. Я был очень рад, подошел совсем близко к краю колодца и посмотрел вниз, чтобы посмотреть, что оттуда выйдет. Я был очень удивлен, увидев тело ребенка на цепи; я ожидал увидеть мех, как и было обещано. Затем мне сказали, что всех детей с инфекционными заболеваниями, такими как туберкулез, спускали в этот колодец. Внизу была машина: детям отрубали головы, а их тела вытаскивали через колодец. Действительно, привели ребенка, который кашлял и плюнул в меня. Я был очень раздражен, отвернул лицо в сторону и подумал: “Теперь я тоже заболею этой болезнью”. Затем этого ребенка спустили в колодец. Колодец был таким узким, что только один ребенок мог пролезть в него!” В более поздней части сна сновидица лежит со своим возлюбленным на брачном ложе. Там она просыпается утром и замечает, что они оба в крови; во сне она объясняет себе, что это из-за менструации. Таким образом, сон основан на желании менструации (желании не забеременеть) или, по крайней мере, брака (супружеской постели). В противном случае ей пришлось бы убить ребенка, который мог бы родиться (рождение мертворожденного ребенка): ей пришлось бы обезглавить его (кровь, палач). И снова углубление в форме колодца, несомненно, является символом матки. Здесь мы также наблюдаем типичную концепцию беременности как заразного заболевания; действительно, беременность матери иногда объясняется детям как болезнь.

Сам факт использования одних и тех же типичных символов приводит к твердому выводу, что погружение новорожденного героя в маленьком сундучке в воду является символическим выражением рождения. Дети, конечно, появляются из воды — не только в баснях об аистах, которые ни в коем случае не столь нелогичны, но и в реальности: они появляются из воды при рождении. Маленький сундучок, который так хорошо запечатан и который защищает маленького героя, легко распознать как символ материнской утробы. Из-за определенных бессознательных тенденций, которые мы рассмотрим позже, в мифе о разоблачении, а иногда и в сновидениях (Фрейд, 1900, 198, 238) вытаскивание груди из воды изображается как погружение ее в воду; ⁸ вытаскивание груди из воды непосредственно символизирует процесс рождения. Народные верования, басни и народные сказки выражают непосредственно и неприкрыто этот способ наблюдения, символически представленный в снах и мифах о разоблачении. Ценная информация получается благодаря изучению богатой фольклорной традиции, касающейся этой темы.

Согласно Маннхардту (1858, 255), который также приводит дополнительные ссылки, “рассказ няни о том, что младенцев вытаскивают из колодца, распространен по всей Германии”. В Германии есть много “локальных колодцев и прудов, в которых нерожденные дети живут как полностью сформировавшиеся существа”, ожидающие, когда их вытащат (Рейценштейн 1909, 644; 1910). Так, Преле (1853, 196ff.) сообщает о регионе Гарц: “Детям там говорят, что они были взяты из пруда при рождении. Такие детские пруды предположительно встречаются по всей Германии. Фольклор гласит, что великая ‘водяная женщина’ держит детей с собой в пруду Фестенбургер близ Шуленбурга. Оттуда они плывут вниз по течению, и их вытаскивают люди в Шуленбурге”. В Эльбингероде, где, как говорят, Дикий Охотник выходит на охоту каждые семь лет, дети, как полагают, поднимаются со дна озера (Маннхардт, 1858, 95), а маленьких детей, как предполагается, видели в разных местах небольшого озера недалеко от Штольберга (Маннхардт, 1858, 205). Весте (1853, 90) сообщает: “О детских озерах, детских колодцах и детских деревьях говорят повсюду в горах Германии. В Дилингофене маленькие дети родом из Бурдайка, что означает ‘фермерский пруд’, но также и ‘пруд с семенами’. В Лимбурге мне упоминали *Milchbrunnen* [молочный колодец]; другие говорили о пещере под Эгерштайном, которая наполняется водой в сезон дождей. Однако в западной части региона Кольме обычно говорят, что дети появляются из дупла дерева”. Зингерле (1853, 345) также сообщает о народных верованиях, согласно которым дети появляются из озер, дуплистых деревьев или кадок.

Но и в далеком Сингапуре местный фольклор описывает процесс рождения аналогичным символическим языком: вспомните отчет Баба (1906, 281), в котором жена раджи Бесурджака принимает ребенка, плавающего в пузыре пены. Народное поверье Нижней Австрии из Трумау о происхождении детей (ср. Wurth 1859, 140) наиболее точно соответствует мифу о разоблачении: “Далеко в море стоит дерево, и вокруг этого дерева растут маленькие дети. Они прикреплены к дереву веревочками; когда ребенок достаточно подрастет, веревочка обрывается, и ребенок уплывает. Но чтобы оно не утонуло, оно находится в коробке; в коробке оно плывет по морю к ручью. Теперь Бог делает так, что женщина, от которой он хочет иметь ребенка, заболевает. Вызван врач. Бог уже открыл ему, что у больной женщины должен родиться ребенок. Затем доктор спускается к ручью и ждет, пока ящик с ребенком не опустится на дно. Он поднимает его и приносит больной женщине. Так у всех рождаются дети”. Это народное поверье, согласно которому новорожденного ребенка вытаскивают из воды, напоминает легенду о “Фрау Холлен Тейх” [Леди Полный пруд] (Гримм и Гримм, 1818, 1:7): “Новорожденные дети появляются в ее колодце, и она выносит их”.

В Остфрисланд детей привозят с вересковых пустошей. Родители едут на вересковые пустоши в стеклянных экипажах, некоторые из которых опрокидываются; затем мать ломает ногу и вынуждена лежать в постели. Детей находят под валунами и торфяными пластами; близнецов, конечно, находят под особенно крупными. Это считается неоспоримой истиной, подкрепленной двусмысленностью *ван де моюра*: “от мавра” или “от матери”. Поскольку вересковые пустоши встречаются не во всех районах Остфрисланда, говорят, что на островах дети появляются “из дюн”, а в Эмдене их черпают из нессерландского детского колодца. Родители плывут туда на своей лодке; отец трижды обходит колодец, а затем выплывает маленький алмазный кораблик, из которого он забирает ребенка. Нессерланд - это все, что осталось от деревень, затонувших в море в районе Долларта, и руины которых иногда были видны во время отлива примерно до 1600 года (*Die Gartenlaube*, 1912, 6:136). “Аист достает детей из камня или колодца и приносит их матерям” (Маннхардт, 1858, 257). Недалеко от

Вайльбурга на реке Лан, на поросших лесом холмах по ту сторону долины, в устрашающем окружении густых ельников, стоят три дома, расположенные в форме подковы; в этих домах собирается вода, питающая колодцы. Их называют домиками-колодцами; молодые люди знают, что внутри в воде плавают дети и что аист приносит их отсюда. “В Шейдингене, недалеко от Верля, аист забирает детей из пруда в Верлер-Воеде. В Эрфурте он берет их из ‘котла’, впадины у рва, а в Хальберштадте - из шлюза” (Mannhardt 1858, 257). В Диценбахе и его окрестностях есть песня, “обращенная к аисту, приносящему детей” (Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1853, 1:475): “Аист, аист, камни, с длинными ногами, с короткими коленями! Дева Мария нашла ребенка в маленьком колодце: кому он достанется?” В Кельне говорят, что детей черпают из колодца церкви Святого Куниберта: в колодце они сидят вокруг Божьей Матери, которая кормит их и играет с ними. В Югенхайме Мария и святой Иоанн сидят в колодце на Бергштрассе; Мария играет там на скрипке для детей и играет с ними (Golther, 1895). Ландау (1899, 72) обсуждает многие детские стишки и песенки, основанные на “вере няни” в то, что дети появляются из воды. ⁹

“Но в народных сказках рождение человека также часто изображается как вытаскивание ребенка из колодца или озера” (Thimme 1909, 157). Обычно эта задача возлагается на аиста, как в народной сказке “Два странника” (Гримм и Гримм, 1885, № 107), где добросовестный аист утешает обеспокоенного портняжку, который должен подарить королю наследника, говоря: “Я уже давно привожу маленьких детей в город. Я, конечно, могу и принца однажды вытащить из колодца. Иди домой и не волнуйся. Через девять дней отправляйся в королевский дворец: я тоже буду там”. В назначенный час аист влетает в окно королевского дворца с маленьким мальчиком в клюве и кладет прекрасного ребенка на колени королеве.

Такая же вера встречается у первобытных народов. Сообщается, что племена Центральной Азии верят, что дух растения входит в женщину; он живет в большом лесу или в глубине воды, точно так же, как в немецких народных верованиях. Австралийские аборигены верили, что дети появляются из леса, камней или водоемов; среди коренных народов Мексики мы встречаем веру в полное детское царство в море. Австралийские аборигены также верят в полезных при рождении животных, способных к оплодотворению, таких как наш аист; это змеи, бекасы и кенгуру. В Индии эту роль играет ибис, в Японии - журавль, а в Мексике - колпичная цапля. На Ближнем Востоке это был голубь, который позже считался священным для богини любви и до сих пор выполнял аналогичную функцию в “Непорочном зачатии Марии” и в легенде о Семирамиде. По словам Рота, уроженцы Кейп-Графтона, Австралия, верят, что полностью сформировавшихся детей приносит матери голубь во сне. (Reitzenstein 1909, 668)

Для германских народов и различных других европейских национальностей, конечно, эту роль взял на себя аист. Отсюда происходит древнегерманское слово, обозначающее аиста, *adebār* — буквально “приносящий детей”. Змея и заяц также были задействованы в прежние времена; в Скандинавии аиста заменил лебедь.

Таким образом, повсюду мы находим одно и то же символическое изображение матки в виде колодца, котелка, канавы, темной пещеры или дуплистого дерева. Они регулярно считаются “домом нерожденных душ” (Mannhardt 1858, 255). Родовая вода представлена в виде пруда, озером или источником (колодцем), а сущность мужского пола, которая спасает ребенка из этой первобытной тюрьмы, предстает в виде аиста ¹⁰ или другого животного, считающегося животным души. Таким образом, басня об аисте, которую иногда ошибочно считают намеренно

придуманной для детей, оказывается первобытным пережитком более ранних народных верований, уходящих корнями в примитивное народное воображение, ¹¹ и символическое выражение этих таинственных процессов — выражение, встречающееся также в мифе о разоблачении и в снах — по-видимому, использует небольшое количество типичных форм с неоспоримой регулярностью.

Если, несмотря на неопровержимые доказательства этого символизма рождения, остаются сомнения относительно его применения к мифу о герое, они должны быть полностью развеяны еще одним физиологическим фактом. Кажется, что ни одна деталь процесса рождения не осталась без внимания, хотя первоначальное значение, возможно, поблекло в ходе постепенной разработки мифа о герое, получившего логически безупречное обоснование или сентиментальную сублимацию. Во многих героических мифах спасение новорожденного становится возможным только в том случае, если обманутые преследователи заменяют его другим ребенком — так называемым мертворожденным ребенком — как, например, в легенде о Кире. Затем этого замещающего ребенка обычно облачают в королевское одеяние героического ребенка и хоронят со всеми почестями. В других случаях этот второй ребенок играет несколько более активную роль, выступая в роли брата-близнеца героя и вместе с ним смутно переживая часть его судьбы. Классическим примером такого типа является легенда о диоскурах. Согласно Аполлодору (Библиотека 3.10.7) и Гигину (Фабулы, № 80), Леда, мать диоскуров, провела одну ночь с Зевсом и своим мужем Тиндареем. Таким образом, один из близнецов, Поллукс, с самого начала обречен на бессмертие, тогда как другой, Кастор, смертен. То же противопоставление благочестивого бессмертного героя своему человеческому смертному брату (близнецу), который ведет, казалось бы, бледное, призрачное существование рядом с ним, просматривается в отношениях Геракла с Ификлом и в нескольких других мифических формах; дальнейшая разработка привела к появлению народных сказок о братьях, в которых младший и слабейший затмевает старших.

Но эти диоскуры, или божественные близнецы, встречаются не только у индоевропейских народов (греков, индийцев, литовцев), как до сих пор утверждает Группа (1899, 274). Скорее, они представляют собой один из наиболее распространенных мифологических жанров. Как показал Эренрайх (1910, 31, 69, 239), они принадлежат к обычному корпусу мифических сказаний первобытных народов. Этот типичный мотив — иногда в сочетании с борьбой в утробе еще не родившихся близнецов - в сочетании с мотивом магического зачатия и рождения повторяется по всей Северной и Южной Америке. В более сложных мифологиях Северной Америки и Полинезии пара близнецов или братьев, по-видимому, распалась на несколько генеалогически связанных групп. “Примечательная и до сих пор необъяснимая черта, часто встречающаяся в Северной и Южной Америке, заключается в том, что только один брат обладает божественными качествами, в то время как другой считается чисто человеческим. Его отец - человек и снова оплодотворяет мать, уже оплодотворенную богом. Соответственно, этот второй сын слабее, с человеческими несовершенствами” (Эренрайх, 1910, 239).

Одна черта в легендах первобытных народов, которую Эренрайх отмечает, не понимая ее значения, объясняет этот своеобразный мотив, который приобретает смысл только в рамках нашего представления о мифе о рождении героя. “Этот мотив также встречается в варианте, в котором второй брат возникает из выброшенного последа первого. Этот ‘мальчик из последа’ - одна из наиболее частых фигур в легендах индейцев равнин” (Эренрайх, 1910, 239). Встречаясь в легендах, эта концепция может показаться странной, но благодаря нашей интерпретации она

сразу перестает удивлять. Как это часто бывает, то, что мы в противном случае должны были бы кропотливо расшифровывать из символики бессознательного, здесь предлагается нам ясно как легенда, хотя и непонятая. [12](#)

Суеверные верования, связанные с последом почти у всех примитивных народов и большинства высокоразвитых, показывают, что связь между человеком и последом (и пуповиной) настолько сильна, что от этого, кажется, зависит судьба всей жизни индивида: если эти бывшие части эго тщательно сохранять и обращаться с ними, само эго добьется успеха; если они будут повреждены или утеряны, эго также пострадает и будет уничтожено. Фрейзер со свойственной ему добросовестностью собрал и сгруппировал соответствующие легенды, и на основе его данных мы суммируем в следующих восьми параграфах те, которые характерны для нашей темы (Фрейзер 1911а, 1: 182 и далее.; 1913, 2:260 и далее.)

На Южных Целебесах пуповина и послед обозначаются соответственно как брат и сестра ребенка. Их кладут в горшочек с рисом, чтобы им было что съесть (оправдание, которое, возможно, объясняет ритуальное использование горшочка с рисом в другом месте без них). Когда (королевский) ребенок впервые выходит из дома, горшочек с рисом и двое его братьев и сестер сопровождают его, одетые в официальные одежды и укрытые зонтиком. Когда умирает принц (или принцесса), послед также хоронят.

Жители островов Кей на юго-западе Новой Гвинеи считают пуповину братом или сестрой новорожденного, в зависимости от того, мальчик это или девочка. Горшочек с пеплом, содержащий шнур, подвешивают к ветвям дерева, чтобы оно могло внимательно следить за судьбой ребенка. Иногда плаценту закапывают, прячут в лесу или кладут в яму под домом, но это, по-видимому, больше связано с идеей устранения вредных (демонических) влияний, чем с идеей захоронения.

Баганда (Африка) верят, что каждый человек рождается с двойником, которого они отождествляют с последом, рассматривая его как второго ребенка. Пуповина также играет роль в наречении имени ребенку и сама называется мулонго (близнец). Пуповину или “близнеца” короля заворачивают в детскую одежду, украшают жемчугом и обращаются с ним как с человеком. Он передан на попечение кимбугве, второго по влиятельности чиновника в стране, у которого есть дом специально для этой цели. Каждый месяц, при появлении новой луны, кимбугве приносит сверток с “близнецом” в резиденцию короля в величественной процессии с музыкальным сопровождением. Король осматривает сверток и затем возвращает его ему. После смерти короля его “близнец” похоронен вместе с ним. Считается, что дух короля обитает в обоих останках.

У батта с Суматры и многих других этнических групп донезии плацента считается младшим братом или сестрой ребенка и закапывается под домом.

Иногда женщины внутренних районов Явы пускают плаценту плыть вниз по реке в сумерках, окруженную фруктами и цветами и освещенную маленькими свечками, в качестве пищи для крокодилов — или, точнее, для предков людей, духи которых, как считается, обитают в крокодилах.

Некоторые первобытные островитяне церемониально выбрасывают послед в море: его хорошо укрывают, помещают в горшок и выставляют на всеобщее обозрение в лодке. В горшочке делается отверстие, чтобы он утонул.

У маори перед церемонией наречения имени ребенку пуповину закапывают в священное место и сажают поверх нее молодое деревце. Если саженец процветает, это хорошее предзнаменование для жизни ребенка. У фиджийцев жизнь ребенка также очень тесно связана с жизнью дерева, помещенного в землю вместе с пуповиной. Пуповина девочки выбрасывается в море матерью (или сестрой) во время первой рыбалки после рождения, чтобы девочка стала хорошей рыбачкой.

Среди коубу, примитивного племени Суматры, очень сильна идея последа и пуповины как духовного двойника; они считаются братом и сестрой ребенка, и поскольку их тела остаются неразвитыми, они считаются духовно более развитыми. Они действуют как духи-покровители на протяжении всей жизни ребенка, и Кубу всегда думают о них, хотя они также считают их единым целым, применяя собирательный термин.

В этих магических обычаях первобытных народов выражается значение последа как второго существа, имеющего в основном характер духа-защитника и демонстрирующего явную связь с понятием телесной души (ср. Ранг 1914b). Более того, аналогичные суеверные идеи в Европе (Германия, Англия, Рутения и Италия) [13](#) демонстрируют дальнейшее объяснение непонятных обрядов плодородия, в которых, тем не менее, допускается проявление части первоначально подавленного значения. Действительно, психоаналитическое разъяснение [14](#) показывает, что обычаи первобытных народов, которые, согласно их демонологии, должны отвращать зло от новорожденного ребенка, должны происходить из вражды родителей к индивидууму. Таким образом, эти обычаи, по-видимому, подтверждают выдуманный семейный роман героя. Но в них мы уже находим выраженный тот же компромисс, что и в семейном романе героя: находящийся под угрозой ребенок спасается за счет введения заменяющей жертвы. Действительно, обряд и миф иногда сильно пересекаются, как в обычаях, предписывающих погружение последа в воду, что напоминает добровольное жертвоприношение, призванное избавить самого ребенка от этой участи. [15](#)

Но не только в легендах и обычаях первобытных народов часть символики рождения, лежащей в основе мифа о герое, раскрывается с недвусмысленной ясностью; неудивительно, что в высокоразвитых культах древности часть первобытного значения иногда проникает в сознание. Однако это касается иногда одной детали легенды, а иногда другой; тогда данная деталь подчеркивается с особой ясностью. Например, маленькая грудь, знакомая нам в своем женском значении по многочисленным снам, часто использовалась в греческих культах в смысле, идентичном тому, который раскрывается нашей интерпретацией мифа о разоблачении. В древнем обряде иерогамии золотой фаллос-змея, в честь которого приносилась в жертву девственность, хранился в маленьком сундучке, а в афинских и элевсинских мистериях священный фаллос заключали в маленький сундучок или корзинку и несли в торжественной процессии как таинственное сокровище. [16](#) Аналогичным образом, в интересующих нас мифических сказаниях маленькая грудь олицетворяет защитную утробу матери. Группа (1906, 1171) ранее указывала, что в легендах о Теннесе, Эрихтонии, Персее, Моисее, Ное и других сундук, содержащий героя, предполагает ритуал рождения бога. [17](#) То же самое, по-видимому, относится и к легенде о Вакхе; согласно Павсанию (Periegesis Hellados [Описание Греции] 3.24), он был спасен в сундуке в Ниле от преследований царя и был спасен принцессой, когда ему было три месяца - явно напоминает легенду о Моисее. [18](#)

В некоторых легендах коренных американцев (ср. Эренрайх, 1910, 81) сосуд, из которого появляется юный герой при своем рождении, задуман как буквально наполненный темной массой крови. В других случаях именно продолжительность пребывания в сундуке явно напоминает продолжительность беременности человека, как в мифе об Аресе (Илиада, 5.387 и далее), который тринадцать месяцев пролежал прикованным в бронзовой бочке, приравняваемой Бекленом (1913, 15) к сундуку, шкатулке или ковчегу. Это также относится к легенде о Девкалионе, греческом Ное, который девять дней и ночей плыл по воде в сундуке. Другие легенды, по-видимому, прямо подчеркивают физический процесс рождения, выдвигая на передний план тесную связь героя с морским чудовищем, которое проглатывает его целиком, а затем снова извергает (тип Ионы). В ряде греческих легенд герой, проглоченный, а затем извергнутый, превращается сначала в утонувшего героя, которого мертвым выносят на берег; затем в героя, доставленного на берег спящим по тихому морю; и, наконец, в прекрасного мальчика-бога Ариона верхом на дельфине, для которого Мелькарт, сидящий на морском коньке, возможно, дал первый толчок (Schmidt 1907, 126).

В других легендах имя героя красноречиво указывает на смысл символики рождения. Это верно и в отношении легенды о Кипселосе, изложенной Геродотом (История 5.92 и далее). В этой версии, поместив его в ящик из-под муки, Лабда спасает своего новорожденного ребенка, о котором оракул предсказал, что он принесет несчастье, от преследования его врагами: “и поскольку он избежал этой опасности, его называли в честь сундука Кипселос, или краснотеревщик”. Лео также утверждал, что название англо-ломбардского Scéaf не означает “сноп зерна”, как полагала бы рационалистическая этимология, но связано с древнегерманским Schaffing (бочка): “Хотя Скайлда звали Скефинг, вполне вероятно, что у него не было отца Scéaf или Шафа, но он был ребенком, вынесенным волнами на берег и названным сыном бочки” (1839, 24, примечание). Точно так же Кассель (1886, 43) подчеркивает, что “Скайлд - сын ковчега, маленького корабля, сундука, в котором он лежал, когда сошел на берег. Древненемецкий scef означает “корабль”. Этот термин связан со словом, обозначающим “судно, контейнер”: древненемецкий skaф также означает ‘корабль’, в то время как skef означает ‘судно, контейнер’. Латинское scapha ‘ялик’ также связано. Объяснение, в котором упоминается “сноп зерна”, по-видимому, возникло позже. Новое происхождение также происходит от Ноева ковчега, лишенного паруса и руля, но защищенного Божьим провидением. Все люди, происходящие от них, являются детьми Ноя и ковчега. Скайлд Скефинг также является потомком своего корабля, о чем свидетельствует его название”. 19

Более глубокое обобщение и прояснение выражается в идее рождения в воде, которая также представляет собой миф о разоблачении по преимуществу — само рождение. Индийское имя Аптья означает “тот, кто родился из воды” или, как выразился схолиаст Ригведы, “сын вод” (Mannhardt 1858, 213). Согласно Леопольду Шредеру, в ведических Пуруравах говорится: “Женщина из воды принесла мне то, чего я желал: из воды родился благородный мальчик”. Агни называют внуком вод (апам напат). Версия саксоновского мифа о скандинавском боге Фрейре сохраняет рождение из воды (Mannhardt 1858, 214, 221). Основываясь на народной этимологии, имя библейского Моисея также объясняется как “тот, кто был извлечен из воды” или “сын воды” (Иосиф Флавий, Ветхий Завет 2.6). Немецкая народная сказка называет сыновей девы, оплодотворенных потоком воды, Вассерпетром и Вассерполем (Гримм и Гримм, 1885, 3: № 60), или Вассерспрунгом и Брунненхольдом (красавицей из колодца) (Маннхардт, 1858, 216 и далее). 20 Аналогичным образом англо-ломбардский Скаф считается сыном воды и сосуда, в котором он плавает: это его родители.

Непосредственное подтверждение этой интерпретации разоблачения — интерпретации, взятой из общечеловеческой символики, — дает сам материал, содержащийся в сне деда Кира (или, что еще более убедительно, в ктесианской версии, его матери) перед его рождением. В этом сне с колен будущей матери стекает так много воды, что она заливает всю Азию, подобно огромному океану. ²¹ Примечательно, что в обоих случаях халдеи правильно истолковали эти сны о воде как сны о рождении. По всей вероятности, сами эти сновидения построены на знании очень древнего универсального символизма и на неясном предчувствии взаимоотношений, подтвержденных учением Фрейда о сновидениях.

В связи со стереотипным появлением предупреждающего видения в героическом мифе, это глубокое значение сновидения, по-видимому, указывает на то, что здесь мы имеем дело с очень древним материалом сновидений ²², суть которого именно по этой причине так доступна нашему научному знанию сновидений. Дальнейшее подтверждение этой интерпретации, которая делает сон о воде эквивалентным разоблачению, можно найти в том факте, что именно в легенде о Кире, которая содержит сон о воде, тема разоблачения в воде отсутствует, так что миф просто изображает сон о рождении как реальный.

При интерпретации тенденциозного мифа о герое нас не должно беспокоить несоответствие порядка расположения отдельных элементов символического рождения реальному процессу рождения. Фрейд объяснил эту хронологическую перестановку или даже обращение вспять общим способом, которым воспоминания преобразуются в фантазии; тот же материал вновь появляется в фантазиях, но в совершенно новом расположении, и на естественную последовательность действий не уделяется никакого внимания. ²³

Помимо этого изменения хронологии, изменение содержания требует особого объяснения. Первая причина представления рождения через его противоположность — опасное для жизни пребывание в воде — заключается в акцентировании враждебности родителей по отношению к будущему герою. ²⁴ Творческое влияние этой тенденции представлять родителей как первых и самых могущественных противников героя будет оценено по достоинству, если иметь в виду, что весь семейный роман в целом обязан своим возникновением чувству пренебрежения и, следовательно, предполагаемой враждебности родителей. В мифе эта враждебность заходит так далеко, что родители не желают позволять ребенку родиться, что как раз и является причиной жалобы героя; более того, миф ясно раскрывает желание продолжать процесс рождения даже против воли родителей. Опасная для жизни опасность, скрытая за рождением, представляющая рождение через разоблачение, на самом деле существует в самом процессе рождения. В преодолении всех этих препятствий также выражается идея о том, что будущий герой действительно преодолел величайшие трудности своим рождением, поскольку он победоносно пресек все попытки предотвратить это. ²⁵ Есть также место для другой интерпретации, в которой юный герой, предвидящий, что ему суждено вкушать больше, чем ему положено, горечи жизни, пессимистически сожалеет о том факте, что ему была дана жизнь, — как будто это враждебный акт. Он как бы обвиняет родителей в том, что они подвергли его жизненной борьбе, позволили ему родиться. ²⁶ Отказ позволить сыну родиться, особенно связанный с отцом, часто скрывается за противоположным мотивом, желанием ребенка (как в случае с Эдипом, Персеем и другими), в то время как враждебное отношение к будущему наследнику трона и царства проецируется вовне, на вердикт оракула, тем самым раскрываясь как замена зловещего сна или, лучше, как эквивалент его толкования.

Однако, с другой точки зрения, семейный роман показывает, что фантазии ребенка, хотя и кажутся отдаляющими родителей, на самом деле ничего не говорят о них, кроме того, что они настоящие родители. Миф об разоблачении, переведенный с помощью символизма, также не содержит ничего, кроме уверенности: “Это моя мать, которая родила меня по приказу отца”. Из-за тенденции мифа и возникающего в результате переноса враждебного отношения от ребенка к родителям, эта уверенность в реальном происхождении выражается как отрицание такого происхождения.

При ближайшем рассмотрении мы сначала замечаем, что враждебное отношение героя к своим родителям касается особенно отца. Обычно, как в мифах об Эдипе, Парисе и других, царственный отец получает пророчество о какой-то катастрофе, угрожающей ему через ожидаемого сына; тогда именно отец становится причиной разоблачения мальчика и преследует его и угрожает ему всевозможными способами после его неожиданного спасения, но в конце концов уступает своему сыну, согласно пророчеству. Чтобы понять эту черту, которая на первый взгляд может показаться несколько поразительной, нет необходимости исследовать небеса в поисках какого-то процесса, к которому ее можно было бы тщательно приспособить. Если мы посмотрим открытыми глазами и непредвзятым умом на отношения между родителями и детьми или между братьями и сестрами такими, какие они есть на самом деле, [27](#) между отцом и сыном часто, даже регулярно, обнаруживается определенная напряженность, равно как и еще более отчетливая конкуренция между братьями. Хотя это напряжение не может быть очевидным и постоянным, оно таится в сфере бессознательного с периодическими вспышками. Особенно часто задействуются эротические факторы, и, как правило, глубочайшим, обычно бессознательным корнем неприязни сына к отцу или двух братьев друг к другу является соперничество за нежную преданность и любовь матери. Миф об Эдипе ясно показывает, но в более грубых масштабах, точность этой интерпретации, поскольку за отцеубийством здесь следует инцест с матерью. Эта эротическая связь с матерью, которая преобладает в других мифологических циклах, отодвигается на задний план в мифах о рождении героя, [28](#) в то время как оппозиция отцу подчеркивается с особой силой.

Тот факт, что именно мать и ее отношение к герою рассматриваются, как гласит немецкая поговорка, таким мачехиным образом - но буквально с привлечением мачехи — может показаться не совсем согласующимся с нашей интерпретацией разоблачения как рождения. Еще один, довольно стойкий мотив показывает, что диссонанс иллюзорен. С поразительной регулярностью физическая мать представлена услужливым животным, которое заботится о незащищенном ребенке, часто выкармливая его грудью. [29](#) Помимо акцента на чисто физических отношениях с матерью, к концепции ребенка о которых мы еще вернемся, в этом мотиве также сохранилась часть тотемистических верований первобытных людей относительно их происхождения. Глубокое человеческое значение этих верований также было открыто нам благодаря исследованиям Фрейда.

Считается, что тотемизм является первой стадией социальной организации человека. Его основные характеристики заключаются в том, что члены тотемной группы почитают тотем как своего общего предка и избегают сексуальных отношений внутри группы и испытывают отвращение к ним. Учитывая первую из двух характеристик, тотем — обычно животное — защищает своих потомков и находится под их защитой. В мифе о герое эта благотворная культурная роль непосредственно воплощается животным-матерью.

Параллели между этим поклонением тотему и некоторыми наблюдениями Фрейда за детьми и невротиками (1913а) проявляются в характерном поклонении определенному виду животных как групповому предку, являющемуся результатом бессознательной идентификации этого животного с отцом; первобытные народы выражают это очень прямо, считая себя потомками тотема в более чем метафорическом смысле. Это легко объяснило бы поклонение тотему, но не специфику жертвенных обрядов, проводимых в его честь. Здесь вмешивается Фрейд, добавляя к одной загадке еще одну, касающуюся источника запрета на инцест, который требует, чтобы члены тотемной группы практиковали экзогамию. Он развивает мысль Дарвина и Аткинсона, которые, по аналогии с социальными структурами высших обезьян, рассматривали "первобытную орду", состоящую из нескольких самок и одного старого и сильного самца, как древнейшую форму человеческого общества. Этот самец терпит конкурентов, убивая или изгоняя своих сыновей, когда они достигают половой зрелости. В то время как Дарвину и Аткинсону не удалось найти путь от этой "первобытной орды" к первой стадии истинной социальной организации, Фрейд реконструирует ее на основе действительного смысла тотемизма, раскрытого только с помощью психоаналитического метода. Аткинсон уже подозревал, что изгнанные сыновья объединились и что, укрепленные взаимным сотрудничеством, они убили отца. Это соответствовало бы союзу племени с жертвой тотемного жертвоприношения. Но теперь, из-за того, что каждый самец желал самок для себя, в то время как ни один не был достаточно силен, чтобы исключить других самцов, возникли неудовлетворенность и раздор. Чтобы сохранить сплоченную группу, без которой особи не могли выжить, все самцы должны были добровольно отказаться от сексуальных отношений с самками группы. Важная роль, которую играют "мужские общества" во всех примитивных группах, подтверждает эту интерпретацию. Тотемная экзогамия основана на этом отречении, как и более позднее поклонение могущественному, по сути, внушающему благоговейный трепет отцу, убийство которого, не принесшее никаких преимуществ, вызвало сожаление сыновей.

Все эти события — представленные здесь, конечно, как краткое изложение событий за многие тысячи лет — оставили следы в тотемистических и других обычаях; имея отношение к истории культуры, они нашли отражение в мифах и народных сказках.

Рассматриваемый с этой точки зрения семейный роман героя, по-видимому, в определенном смысле отражает изначально реальное преследование сына отцом, которое фантазируется из более поздних, запоминающихся времен во времена рождения и даже до рождения. Это происходит именно тогда, когда сын чувствует, что он ничем — даже своей жизнью — не обязан своему отцу, который теперь воспринимается как враждебный. Теперь происходит спасительный акт матери, которая, возможно, в какие-то доисторические времена действительно должна была защищать новорожденного ребенка от жестокого отца. Об этом все еще довольно наивно рассказывается в греческом мифе о Зевсе: боясь пожирающего детей Кроноса, его мать вынашивает его в пещере на горе Ида и прячет там, где его кормит коза Амальтея. Таким образом, мать возвращается в героическом мифе как защитное, питающее тотемное животное, в то время как старый, дототемистический, первобытный отец со всеми его примитивными характеристиками продолжает жить в отце.

Таким образом, эта часть мифа о разоблачении, хотя и символически обозначает рождение, также представляет собой откровенно враждебный акт жестокого первобытного отца, который через оракула фактически высказывает пожелание, чтобы сын никогда не появлялся на свет.

В дальнейшем содержании мифа о герое легко заметить, что это враждебное первобытное действие отца повторяется несколько раз. Впервые это происходит, когда сын, проведший детство за границей, достигает подросткового возраста. В это время мифический сын покидает свой второй дом “в поисках приключений”. Одновременно и что примечательно, отец снова принимает защитные меры, чтобы сохранить свою жизнь и власть. Мы можем понять действительное значение этой мифической черты, приведя для сравнения этнологическое дополнение - ритуалы полового созревания первобытных людей, психоаналитически разъясненные Райком (1915). Там также юношам-подросткам, хотя и с помощью гораздо более впечатляющих ритуальных средств, демонстрируется все еще несломленная сила их отцов. Враждебные действия, которые старшее поколение позволяет себе совершать по отношению к ним в этом торжественном контексте, призваны предостеречь от исполнения их тайных желаний, проистекающих из родительского комплекса; одновременно эти действия являются доказательствами их мужской энергии, ибо только эта мужская энергия делает молодежь достойной перехода в старшее поколение — принятия в круг своих отцов. В мифе форма, в которой впервые проявляется враждебность отца, “это” “задача”, вполне подходящая для более высокого уровня культуры и достойная “героя”. Задача всегда включает в себя совершенно особые подвиги, на которые, кажется, никто другой не способен; все остальные погибли при этой попытке. И все же вопреки ожиданиям того, кто поставил задачу, и несмотря на все препятствия, герой добивается успеха. Этот процесс, повторяемый неограниченно, приводит к фактическим “героическим поступкам”, которые, рассматриваемые с утонченной точки зрения, следующим образом связаны с разоблачением и связанными с ним “задачами”.

Обнаженность, в своем символическом значении, символизирует рождение в трудных обстоятельствах, характерных для первобытных народов. Рождение, таким образом, предстает как первый великолепный подвиг (задача), во время которого гибнут многие, но герой выживает, несмотря на все трудности. 30 Таким образом, сам факт того, что ты сын, является героическим.

Фактическая задача, поставленная в подростковом возрасте и деструктивное намерение которой проявляется в качестве замены разоблачения, - это испытание на мужественность, которое, как и мотив разоблачения, имеет двойное (амбивалентное) значение: оно подвергает юношу разрушению, но, если он пройдет испытание (ordeal), делает его равным своему отцу.

Таким образом, мотив разоблачения, который, как и все мотивы мифов и сказок, включает амбивалентные чувства, по-видимому, обеспечивает поколениям взаимную защиту друг от друга — своего рода взаимное страхование жизни, — поскольку благодаря разоблачению, хотя оно и происходит в интересах отца, сын в конечном итоге спасается от отца, своего преследователя. Действительно, сын теперь становится врагом, которого отец с полным основанием так боялся. Таким образом, неудивительно, что героические задачи, которые первоначально представляли собой умножение первобытных импульсов отца к устранению сына, в конечном итоге раскрываются как несостоявшиеся акты мести сына “злому” отцу (отцеубийство). Это затемняется тем фактом, что они происходят по повелению самого отца. Точно так же соответствующее первобытное желание обладать матерью с радостью отвергается через его затемняющую противоположность, мотив Потифара, который, как раз наоборот, симулирует соблазнение стойкого героя похотливым заменителем матери.

Сын совершает свои бунтарские поступки и удовлетворяет отцеубийственный импульс, находясь за границей, против суррогатных матерей или, чаще, животных-монстров

(жертвоприношения тотемам). Таким образом, выполняя задачи, поставленные его отцом в надежде на его уничтожение, он становится социально значимым реформатором, победителем монстров-людоедов и тех, кто опустошает сельскую местность, изобретателем, основателем городов и носителем культуры, что особенно показали культурно развитые греки в своих героях Геракле, Персее, Тесее, Эдипе, Беллерофонте и других. По приказу злых тиранов, все они убивают животных-монстров, которые по своему тотемистическому значению довольно легко воспринимаются как заменители отца, потому что, учитывая важность первого героического поступка — победы над отцом путем спасения от разоблачения, — миф помещает его в самое начало повествования. Благодаря такому представлению героических подвигов в форме победы над отцом миф раскрывает свое происхождение и значение.

Поскольку герой, выполняя задачи, возложенные на него отцом в надежде на его уничтожение (героические поступки), в конечном итоге достигает положения отца (добывает себе жену), его достижения оказываются заменой отцеубийству, что приводит к формуле, согласно которой героизм заключается именно в преодолении отца, зачинщика разоблачения и задач. Дело не в том, что у героя было чудесное рождение и молодость. Скорее, именно рассказ о его рождении и юности делает его героем. Исторически эту ситуацию можно сформулировать следующим образом: когда-то появление на свет сына строгого и ревнивого отца и противопоставление себя его жажде власти было героическим поступком. Как мифологические мотивы, разоблачение и отправка для выполнения героических задач, что соответствует разоблачению на более поздней стадии, уже являются значительно смягченными формами первоначального изгнания сыновей отцовской семьей, чтобы защитить себя от насильственных действий своего растущего потомства, стремящегося к власти. 31

История культуры и традиций не оставляет сомнений в том, что жестокие действия в семье, описанные в мифах и сказках, когда-то были реальностью. “Глава семьи имел полное право решать вопрос о жизни или смерти беспомощного члена семьи так, как он считал нужным. Такую правовую ситуацию все еще можно наблюдать сегодня у некоторых первобытных народов” (Неджмарк, 1918, 1). “Отец должен был решить, следует ли растить новорожденного ребенка или выставить его на всеобщее обозрение, и позже жизнь ребенка тоже была в его руках. ... Таким образом, обычай обнажать ребенка не исчезает до тех пор, пока не произойдет переход от строго патриархального семейного устройства ... которое у первобытных народов все еще является преобладающей формой семьи” (Неджмарк 1918, 6). “Примитивные народы, находящиеся на более высоком уровне культурного развития, демонстрируют определенные примеры такого ослабления отцовской тирании. Обычно бывает так, что первым ограничением власти отца является лишение его права определять жизнь или смерть своего растущего сына. ... Кроме того, его право убивать своих детей ограничено исключительно новорожденными, и, наконец, ему отказано даже в его праве убивать или обнажать новорожденных” (Nejmark 1918, 8). В истории римского права и римского государства процесс ограничения отцовской власти может быть прослежен особенно четко и интересным для истории культуры образом, “поскольку римское государство возникло по модели римской семьи, так что римский король имел над своими подданными, по сути, те же права, что и отцовские семьи над персонами потестата” (Неджмарк 1918, 15). Таким образом, революция против любой формы тирании, которая в конечном счете воспринимается как деспотичная, в конечном счете является восстанием против отцовской власти. 32

Тот факт, что бунт ребенка против отца, по-видимому, спровоцирован в мифах о рождении враждебным поведением отца, объясняется тенденциозным представлением отношения, известным как проекция, вызванная весьма специфическими характеристиками мифообразующей психической деятельности. Учитывая их сходство с явными процессами в механизме определенных психических расстройств, механизм проекции, который также сыграл свою роль в реверсировании (“выталкивании”) акта рождения, и некоторые другие характеристики мифообразования (будут обсуждены позже) требуют единообразной характеристики мифа как параноидной структуры. С параноидальным характером тесно связано свойство отделять с помощью фантазии то, что слито воедино. Этот процесс, как показано на примере двух групп родителей, обеспечивает основу для формирования мифа и, вместе с механизмом проекции, дает ключ к пониманию целого ряда необъяснимых в противном случае конфигураций мифа. В мифах о характерных героях процесс, начинающийся с проекции на службе оправдания, продолжается механизмом разделения, чтобы по-другому выразить его постепенный прогресс.

В исходной психологической ситуации отец идентичен королю, тираническому преследователю. Первый шаг к ослаблению этой связи проявляется в тех мифах, в которых предпринимается попытка отделить тиранического преследователя от настоящего отца, но не достигается полностью. Ибо отец-тиран все еще связан с героем, обычно как его дед, как в легенде о Кире и ее параллелях, так и в большинстве мифов о героях в целом. Отделяя роль отца от роли царя, этот тип мифа означает первый шаг возвращения фантазии о нисхождении к реальным условиям, и, соответственно, отец героя предстает в этом типе в основном как скромный человек (в легендах о Кире, Гильгамеше и других). Таким образом, герой стремится к определенному родству со своими родителями, что находит свое выражение в том факте, что, помимо героя, его отец и мать также являются жертвами тирана. Герой, таким образом, приобретает более тесную связь, особенно с матерью — он часто обнажается с ней (Персей, Телефос, Феридун) — и, в силу различных мотивов, она все равно ближе к нему, в то время как отказ от своей ненависти к отцу здесь достигает выражения своей сильнейшей реакционной формы, [33](#) как в легенде о Гамлете, где герой не преследует своего отца (или деда), а мстит за преследуемого отца. Это показывает более глубокую связь легенды о Гамлете с персидской историей о Кайхосраве, где герой также выступает как мститель за своего убитого отца (ср. Феридун, Куллерво и другие).

Но сам дедушка, которого в некоторых легендах заменяют другие родственники (дядя в легенде о Гамлете), также имеет более глубокое значение. Эдипов комплекс здесь сочетается со вторым коррелятивным комплексом, комплексом эротических отношений между отцом и дочерью. [34](#) Отец, который отказывается отдать свою дочь кому-либо из ее поклонников или который ставит определенные трудные условия для завоевания дочери, делает это потому, что он действительно завидует всем окружающим и хочет заполучить ее сам. Он запирает ее в каком-нибудь недоступном месте, чтобы сохранить ее девственность (Персей, Гильгамеш, Телефос, Ромул), а когда его приказу не подчиняются, он преследует дочь и ее отпрысков с ненасытной ненавистью. Однако бессознательные сексуальные мотивы его враждебного отношения, позже отомщенные его внуком, делают очевидным, что герой снова убивает в себе именно того мужчину, который пытается отнять у него любовь матери, а именно отца. [35](#)

Еще одна попытка отступления от первоначального типа наблюдается, когда возвращение семейного романа к скромному отцу, вызванное отделением роли отца от роли царя, снова

сводится на нет из-за вторичного возведения скромного отца в ранг бога, как в случае с Персеем и другими сыновьями матерей-девственниц (Карна, Иона, Ромул, Иисус). Вторичный характер этого божественного отцовства особенно очевиден в тех мифах, где девственница, оплодотворенная божественным зачатием, позже выходит замуж за смертного (Иисуса, Карну, Иона), который затем предстает как настоящий отец, в то время как бог представляет собой лишь самое возвышенное детское представление о величии, могуществе и совершенстве отца. 36 В то же время эти мифы строго настаивают на мотиве девственности матери, который в других местах лишь намекается. Первым толчком к этому, возможно, послужила трансцендентальная тенденция, вызванная введением бога. В то же время непорочное зачатие является наиболее резким отказом от отца и завершением всего мифа, как показано легендой о Саргоне, которая не допускает никакого отца, кроме матери-весталки.

Последняя стадия в этом постепенном ослаблении враждебного отношения к отцу представлена той формой мифа, в которой царственный гонитель не только кажется полностью оторванным от отца, но даже утратил самое отдаленное родство с семьей героя, которой он противостоит самым враждебным образом, как ее врагу (Феридун, Авраам, царь Ирод против Иисуса и другие). Из своего первоначального тройственного характера отца, короля и преследователя он сохраняет только роль царственного преследователя или тирана, но весь план мифа создает впечатление, что ничего не изменилось — что термин “отец” просто был заменен термином “тиран”. 37 Эта интерпретация отца как “тирана”, одинаково типичная для концептуализации ребенка и первобытных людей, позже будет чрезвычайно важна для интерпретации некоторых аномальных сочетаний этого комплекса. Прототипом такого отождествления короля с отцом, которое регулярно повторяется также во снах взрослых, предположительно является происхождение королевской власти от патриархата в семье, что до сих пор подтверждается использованием идентичных слов для обозначения “короля” и “отца” в индоевропейских языках 38 — сравните немецкое *Landesvater* (отец своей страны, король). Изменение семейного романа в соответствии с реальными условиями в этом типе мифов почти завершено. Скромные родители признаются с откровенностью, которая, кажется, противоречит сути всего мифа.

Именно это раскрытие реальных условий, которые до сих пор оставались на усмотрение интерпретации, позволяет нам проверить точность интерпретации в самом материале. Библейская легенда о Моисее, замечательная и по другим причинам, особенно хорошо приспособлена для этой цели. Кратко подводя итог предыдущему механизму интерпретации, можно сказать, что после того, как разделение на личности отца и тиранического преследователя было обращено вспять, мы обнаруживаем, что два набора родителей идентичны. Высокородные родители переключаются с изначально преувеличенными представлениями ребенка о своих родителях. Легенда о Моисее на самом деле показывает родителей героя, лишенных всех благородных качеств; они простые люди, преданно привязанные к ребенку, без малейшей мысли причинить ему вред. Между тем, утверждение нежных чувств к ребенку здесь и повсюду является подтверждением физического происхождения (ср. Акки, садовник в легенде о Гильгамеше, возница в истории о Карне, рыбак в мифе о Персее и т.д.). 39 С этим связано дружеское использование мотива разоблачения, который встречается в мифах этого типа. Ребенка бросают в воду в корзине не с целью его убийства (как в случае с враждебным разоблачением Эдипа и многих других героев), а для того, чтобы спасти его (сравните также историю детства Авраама). Чреватое опасностями предупреждение возвышенному отцу становится обнадеживающим пророчеством для отца

скромного, полностью отражающим надежды большинства родителей на своих отпрысков (сравните в истории о рождении Иисуса пророчество Ироду и сон Иосифа).

Сохраняя первоначальный смысл романа, тот факт, что дочь фараона, Бития, вытащила ребенка из воды, то есть родила его, результатом является знакомая тема (тип дедушки) царя, чья дочь должна родить сына, но который, предупрежденный зловещим толкованием сна, решает убить своего будущего внука. Служанка дочери (которая в библейской истории вытаскивает шкатулку из воды по приказу принцессы) обвиняется королем в том, что она бросила новорожденного ребенка в шкатулку в воды Нила, чтобы он мог погибнуть. (Мотив разоблачения, с точки зрения высокородных родителей, здесь предстает в своем первоначальном катастрофическом значении.) Затем коробку с ребенком находят скромные люди, и бедная женщина растит ребенка (как его кормилица). Когда он вырастает, принцесса признает его своим сыном (точно так же, как в прототипе, где фантазия завершается признанием благородных родителей).

Если бы легенда о Моисее была представлена нам в этой более оригинальной форме, как мы реконструировали ее на основе существующего материала, [40](#) итог интерпретации был бы примерно таким, как рассказывается в мифе в том виде, в каком он был передан на самом деле, а именно, что его настоящей матерью была не принцесса, а бедная женщина, представленная как его кормилица, и что ее муж был его отцом. Эта интерпретация предлагается в качестве традиции реконвертированным мифом, и тот факт, что эта прогрессивная мутация, которую мы здесь приблизительно проследили, создает знакомый тип мифа о героях, является неожиданным доказательством правильности нашей интерпретации.

Хотя может показаться, что история Моисея сводит семейный роман к трезвой реальности, с другой стороны, это фантазия с мотивом, типичным для фольклора. Это спасение героя, первоначальный смысл и дальнейшее развитие которого мы объясним или, по крайней мере, набросаем позже.

Легенда о Моисее, которая отличается от типичной схемы и в других отношениях, является единственным примером среди дошедших до нас мифических рассказов, в которых разоблачение происходит лишь внешне, поскольку сестра героя видит с берега реки, что происходит с ребенком (более того, присматривает за ним), а затем берет его собственную мать в качестве няньки. Аналогичные истории встречаются у некоторых африканских племен, у которых мать сразу после рождения приносит ребенка в место за пределами деревни, окруженное кустарником (ср. Фрейзер 1919, 3:168). Пожилая женщина, с которой заранее была достигнута договоренность, берет ребенка и приносит его к себе домой, откуда его забирает отец, который дает женщине вместо него козу (или деньги). Позже ребенок обращается к пожилой женщине как к своей матери и считается своего рода крестной матерью. Если ребенок мальчик, его называют Овити, а если девочка, то Авити, что означает “отложенный в сторону ребенок”. Эта церемония, устраиваемая, если более ранние братья и сестры новорожденного умерли молодыми, предназначена для того, чтобы обмануть злых демонов, заставив их думать, что новый ребенок появился не в семье, на которую они нацелились, а скорее у старой женщины.

Защита от демонов четко выражена в соответствующем обычае даяков Борнео, так напоминающем историю о Моисее. Они кладут новорожденного ребенка в маленькую лодку и пускают ее плыть по течению; стоя на берегу реки, они взывают ко всем злым духам, приглашая их забрать ребенка, тем самым избавляя родителей от еще большей печали из-за потери

ребенка позже. Если ребенка находят невредимым после того, как он проплывет определенное расстояние по течению, родители забирают его домой, довольные тем, что теперь он вырастет без проблем (Фрейзер 1919, 3:173). В Центре Целебеса экспозиция имитируется в тщательно продуманном драматическом представлении (Фрейзер 1919, 3:175). С другой стороны, спасение ребенка от демонов смерти кажется довольно гротескным в предложении ребенка этим злым духам, как, например, у нанди Восточной Африки: новорожденного, чьи братья и сестры умерли молодыми, на несколько минут помещают на тропу гиен в надежде, что эти хищные животные сразятся с демонами смерти за приз и что таким образом жизнь ребенка будет сохранена. Если ребенок остается жив, его нарекают Гиеной; это делается для того, чтобы демоны сочли новорожденного молодым хищным животным и оставили его в покое. (Мы отмечаем отголосок тотемизма в том, что гиена должна защищать ребенка как тотемное животное.)

Здесь становится ясно, что церемонии защиты ребенка, по сути, направлены на то, чтобы покончить с ним, как это принято в этих мифических сказках. Это проявляется в форме преувеличенной тревоги за выживание ребенка ⁴¹ и относится также к народным сказкам, которые аналогичным образом ослаблены в сентиментальном плане. Преувеличенная тревога - это не что иное, как подавленное желание (смерти), как показывает психоанализ, который не может принять демонов в качестве конечной причины, в отличие от Фрейзера, который дает только этнологическое объяснение этим обычаям. Действительно, психоанализ показывает, что эти демоны являются проекциями подавленных желаний.

О том, что желание смерти новорожденного — только желание отца, если это мальчик, — на самом деле присутствует в сознании первобытных людей, а также других, свидетельствует обычай убивать первенца, практикуемый многими народами по всему миру (Фрейзер 1919, 1:562; Фрейзер 1911b, 166). Мотив обычно кроется в суеверном страхе, что рождение первого сына угрожает жизни отца. Это суеверие основано на вере в перерождение души, вере, распространенной среди первобытных народов и наиболее отчетливо развитой в индуизме. Индуисты верят, что мужчина перерождается в своем сыне, поэтому рождение сына напрямую угрожает жизни отца. Можно понять, почему часто в мифах оракул (или сон) предупреждает отца о том, что через своего сына он встретится со смертью. Отец может попытаться предотвратить это, сразу убив ребенка, особенно в случае с вождями и королями, ирегулярно встречается в мифах. Разоблачение выглядит как смягчение этого акта, делающее возможным спасение и избегающее убийства. С практической точки зрения, разоблачение ребенка без защитного бокса было бы более эффективным. Притворное разоблачение, однако, может быть понято только как вытеснение и формирование реакции. Как хорошо известно, обычай жертвоприношения первенцев существовал среди чрезвычайно разнообразных народов (ср. Фрейзер 1919, 1:562 и далее), но особенно среди семитов, и играет замечательную роль в легенде о Моисее: мало того, что сам Моисей выставляется жертвой всеобщего преследования; он также наказывает египтян чумой смерти первенцев.

Мы находим изначальный деструктивный смысл разоблачения в примитивной практике обмана демонов путем симуляции смерти ребенка (предположительно находящегося под угрозой). Так, в Сибири (Фрейзер 1919, 3:177) изображение ребенка (что-то вроде куклы) отдается демонам во время величественной похоронной церемонии, в то время как сам ребенок скрыт. В мифах тот же мотив обмана спасает героя от смерти: его спасают заботливые приемные родители, и

вместо него другому (обычно мертворожденному) ребенку устраивают пышные похороны как умершему отпрыску правителя (Кира). 42

На месте (настоящих или притворных) похорон ребенка постепенно возникает более мягкая практика нанесения телесных повреждений ребенку как предполагаемое средство защиты от демонов, но которая все еще обнаруживает намерение причинить вред. Учитывая наши знания о психоанализе, характер этих травм позволяет предположить, что они соответствуют кастрации, которая существовала в древности как более мягкая замена убийству сыновей. Эти увечья включают перелом, например, сустава пальца или мочки уха. Прокалывание уха ребенку, чьи братья и сестры умерли молодыми, является настолько распространенным и типичным обычаем, что Фрейзер посвящает ему целую главу (Frazer 1919, vol. 3). Этот обычай, при котором отец прокалывает уши ребенка, прежде чем обнажить их, имеет очевидную параллель в греческой легенде об Эдипе, где прокалываются ступни обнаженного младенца; это может объяснить его название (Оидипус = опухшая ступня). Соответствие еще более отчетливо прослеживается в аннамском (вьетнамском) обычае, по которому новорожденного ребенка продают деревенскому кузнецу, который изготавливает маленькое железное кольцо и надевает его на ногу ребенка, закрепляя маленькой железной цепочкой. 43

В Европе обычай (притворного) обнажения первенцев часто ассоциировался с их усыновлением незнакомцами, как в Македонии, Болгарии, России, Шотландии и Албании, где ребенок был обнажен на переходе дороги и получил имя от первого человека, который случайно его нашел (Фрейзер 1919, 3:250 и далее). У многих первобытных народов усыновление осуществляется путем перерождения (Фрейзер 1919, 2:27-37).

Еще более сильный сознательный отказ от враждебных импульсов по отношению к новорожденному выражается у первобытных народов в обычаях, которые отвергают разоблачение, даже притворное, и позволяют воспитывать ребенка приемным родителям — точно так же, как в невротическом семейном романе. Аналогичным образом в Индонезии детей, чьи братья и сестры умерли в раннем возрасте, отдают на воспитание родственникам или друзьям, и только позже (в возрасте пяти лет) они возвращаются в дом своих родителей (Фрейзер 1919, 2:174).

Семейная романтика также встречается в приглушенной форме в обычаях некоторых примитивных народов: среди многих этнических групп Индии, особенно в Бомбее, родители прибегают к таким уловкам, как дешевая продажа ребенка женщине низкой касты, а затем выкуп его у нее за гораздо более высокую цену. В средних и низших кастах дети даже получают кастовое имя предполагаемого покупателя. (Иногда названия было достаточно, без шарады с продажей; Фрейзер 1919, 1:179 и далее.). В этих обычаях социальной стороне семейного романа уделяется особое внимание, хотя она, конечно, никогда не отсутствует.

Учитывая нашу ориентацию, из легенды о Моисее и ее этнографических и фольклорных параллелей совершенно ясно, насколько поверхностным и вводящим в заблуждение является простое внешнее параллелирование, основанное на общем мотиве разоблачения. Действительно, наше исследование показывает, насколько мало зависит от многообразной темы воздействия и насколько от ее конкретного применения в определенном контексте или тенденции. Таким образом, мы видели, что невозможно объяснить мифические мотивы, приводя обычаи даже очень примитивных народов, потому что обычаи, как и сами народы,

подразумевают сложные психические процессы, которые для понимания требуют психологической интерпретации.

Основываясь на тенденции к обобщению, присущей легенде о Моисее, [44](#) теперь мы можем психологически понять еще одну чрезвычайно важную группу мифов.

Миф о разоблачении, трансформированный в легенде о Моисее в мотив спасения, находит свое грандиозное, макрокосмическое развитие в библейской истории о потопе, за религиозной тенденцией и поздней этической окраской которой легко распознать переработанный и обобщенный миф о рождении. [45](#) В истории о потопе все человечество становится героем в его лучшем проявлении, а разгневанный отец предстает как Отец Небесный; однако спасение храброго сына, угодного Богу, становится центральным моментом всего повествования.

Приравниваемая к легенде о разоблачении схема истории о потопе, встречающаяся в вавилонской и библейской традиции, была сформулирована, вслед за Фрейзером, следующим образом (1919, 1:140). Бог решает уничтожить человечество посредством великого потопа. Этот секрет открывается человеку (во сне) богом (оракулом), который велит ему построить большой корабль и спастись на нем. Человек следует инструкциям, поднимается на борт корабля, когда начинается наводнение, гидроизолирует его смолой и спасает себя от всеобщего разрушения. Чтобы выяснить, когда закончился потоп, отправляются птицы (полезные животные-спасатели, которые в библейском повествовании являются попутчиками в ковчеге). Наконец корабль приземляется на горе; оказавшись на суше, спасенный герой приносит жертву богу. Как и отец в героическом мифе, в истории о потопе бог (возвышенный отец) бросает героя в воду, но это делается для того, чтобы спасти его и уничтожить остальное человечество. Более того, герой истории о потопе уже вырос, [46](#) и вместо его собственного рождения он сообщает о рождении (или перерождении) всей человеческой расы. Обычно это происходит в результате кровосмесительного союза; тесная связь этого кровосмешения с историей о потопе подтверждается серией историй о наводнениях первобытных народов, собранных Фрейзером (1919, 1: особенно 195ff.).

В контексте нашей интерпретации — историю о потопе мы анализируем только в отношении героя — сразу становится ясно, что мы имеем дело со структурой желаний сына, [47](#), так сказать, с примиряющей версией мифа о герое. На это также, по-видимому, указывает завет Ноя с Богом Отцом (мотив радуги). Если в мифе о герое отец предупрежден о своем опасном сыне во сне, то здесь храбрый сын предупрежден самим отцом о его разрушительных планах. Это происходит на основе договора (жертвоприношение животных после спасения), в котором мы видим отражение базовой тотемистической ситуации (сохранение пары животных, которые являются родителями-тотемистами, в обмен на сохранение сына). Таким образом, умному сыну удастся избавиться от тревожащего соперничества со стороны своих братьев, которые гибнут во время наводнения, но он также достигает запрещенного кровосмесительного союза, во избежание которого в противном случае происходит разоблачение, и ставит себя в положение первоначального отца при порождении следующего поколения. Эта бескровная революция достигается за счет обобщающей переработки первоначальной легенды о рождении в миф о возрождении, основанный на той же базовой символике маленького сундучка и воды.

Косвенное доказательство этой глубокой психологической связи можно найти в родственной группе мифов, которые мифологи сравнивают с историей о потопе по чисто внешним причинам: мифы о поглощенном герое. Непредвзятому наблюдателю кажется, что эти мифы представляют

процесс рождения. Это можно было бы обсудить подробно на основе материала, собранного Фробениусом (1904). Здесь будет достаточно схематичного обсуждения и интерпретации этих легенд, обычно историй о рыбах или китах, с учетом того, что Иона является представителем. 48 Героя, мальчика или взрослого (иногда вместе с матерью, братьями и т.д.), проглатывает гигантская рыба, как в библейской истории об Ионе. Какое-то время он плавает по океану в его брюхе. Чтобы утолить свой голод, он часто отрезает кусочки рыбьего сердца; он разжигает огонь внутри рыбы, и в конце концов она выплевывает его на сушу или освобождает, вспарывая ему брюхо. Фробениус считал эти многочисленные и разнообразные легенды символами заката и восхода солнца, особенно потому, что герой обычно теряет волосы из-за сильного жара внутри рыбы. Однако это небесное происхождение мифа отвергается Вундтом (1905, 244), который подчеркивает человеческое содержание этих идей (1905, 262), подчеркивая их связь с народными сказаниями о желобах и историей о потопе. Основываясь на наших знаниях символики сновидений и детских сексуальных теорий, 49 нет сомнений в значении этого мифа: детское представление о беременности (времени, проведенном в теле матери) и рождении. Некоторые легенды четко и подробно символизируют процесс рождения (ср. миф о Мауи, рассказанный в "Обсуждении Моисея", глава 2), и обычно беременная женщина также играет определенную роль в этой истории. Время, проведенное в "чреве", и питание в теле матери не могут быть лучше проиллюстрированы, и наша интерпретация может быть отвергнута только из-за слепоты ко всему сексуальному. Кажущаяся враждебной рыба, которая, тем не менее, становится "спасателем", служит защитным кораблем в рассказе о наводнении 50 и защитным сундуком или маленькой корзинкой в мифе о разоблачении. Повсюду, однако, он символизирует матку. 51 (Любопытно, что в немецком языке Fisch [рыба] является обратным омонимом Schiff [корабль].)

Миф о поглощенном герое символизирует нечто большее, чем рождение: спасение из чрева животного выражает ту же тему материнской защиты (со стороны отца), которая встречается в других мифах о героях. Таким образом, миф о поглощенном герое представляет собой его дополнение — вскармливание животным (пища в теле матери). 52 Различные мифические формы объясняются тем фактом, что иногда подчеркивается мотив опасности, исходящей от воды (мотив наводнения), иногда спасающее (защищающее) животное (миф о поглощенном герое), а иногда контейнер (обозначенный Вундтом 1905 как "рассказы о корыте"). Однако в качестве движущей тенденции и в отличие от явного содержания мифа о герое, все эти вариации основаны на героическом спасении, которое, как сам фольклорный мотив, находит полное выражение только в народной сказке. 53

Несколько народных сказок особенно характерны для этого типа развития, исходя из мифа о герое. К ним относится новогреческая сказка "Красавчик Юсиф" (Прим и Социн, 1887, 80 и далее). Будучи подкидышем, Джусиф убивает своего приемного отца и приемного брата за то, что они насмехались над его незаконнорожденностью. Затем он живет в горах как страшный грабитель. Наконец, схваченный в объятиях молодой женщины, он оказывается брошенным в море и проглоченным акулой, которая ранее проглотила принцессу; они обручаются. В течение года они живут в брюхе рыбы, которая затем заболевает и выплевывает их на берег. Они щадят рыбу, потому что она спасла их. Затем они находят мать Джусифа, похищенную чудовищем. Она родила его в горах и потеряла след.

Отметим также румынскую народную сказку "Флориану" (Schott, 1845, 265, № 27). Беременная мать Флориану была брошена ее отцом в море в бочке. "Посреди волн ребенок сразу же окреп

настолько, что, когда он пошевелился, желая потянуться, он раздвинул бочонок, как будто он был сделан из бумаги". Он укладывает свою мать на доски от разбитой бочки и тянет ее к берегу, гребя одной рукой. Немецкая сказка "Паж и принцесса" похожа (Кноор 1885, 230ff.), как и турецкая сказка (Kúnos 1905, 3ff.), в которой жена султана, проглоченная рыбой, рождает мальчика в брюхе рыбы. Мотив невинных младенцев, выставленных напоказ в сундуке, встречается в сказке "Ганем и Кут Алкулуб" из "Тысячи и одной ночи" и в "Путешествиях Саджида Баттала" (Ethé 1871, 2:159).

Греческий разоблачительный миф о Теннесе, изложенный Павсанием (Periegesis Hellados [Описание Греции] 14.1–4), уже содержит ряд новеллистически отточенных мотивов (злая мачеха, ложное обвинение), также встречающихся во многих средневековых сагах, легендах и рассказах. Повесть о Кресцентии (Хаген, 1937, том 1) и ее бесчисленные варианты составляют основной тип.

Нам знаком мотив поглощения из немецких народных сказок, таких как "Красная шапочка", "Волк и семеро козлят" и других. Они созданы по образцу мифа о Кроносе, который поглощает своих новорожденных детей, хотя ему дарят камень вместо его младшего ребенка (обманутого монстра): таким образом, мать спасает этого ребенка (Зевса) от уничтожения и воспитывает его как разрушителя своего отца.

Таким образом, мы смогли продемонстрировать полную точность нашей интерпретации на самом материале и успешно распространить наши результаты на другие мифологические проблемы. Теперь уместно продемонстрировать устойчивость общей точки зрения, на которой основана вся интерпретация. До сих пор результаты нашей интерпретации создавали впечатление, что весь процесс мифообразования начинается с самого героя, то есть с героя-юноши. Первоначально мы придерживались такой позиции, проводя аналогию между героем мифа и эго ребенка. Теперь мы должны согласовать эти предположения и выводы с другими концепциями мифообразования, которым они, по-видимому, прямо противоречат.

Мифы, конечно, создаются не героем, и меньше всего героем-ребенком, а взрослыми людьми в том или ином народе. Толчком к созданию мифа, очевидно, послужило всеобщее изумление появлением героя, чью экстраординарную историю жизни они могут представить только как начинающуюся с замечательного детства. Однако это необыкновенное героическое детство сконструировано отдельными мифотворцами, из собственного юношеского сознания которых черпается смутное представление о народном сознании. Наделяя героя историей своего собственного детства, они отождествляют себя с ним, как бы заявляя: "Я тоже был таким героем". Таким образом, истинным героем романа является эго, которое находит себя в герое, возвращаясь к тому времени, когда оно само было героем, совершив свой первый героический поступок - восстание против отца. Обычное эго может обрести свой собственный героизм только в дни детства и поэтому должно наделять героя своим собственным бунтом, приписывая ему то, что сделало эго героем. Эта цель достигается с помощью инфантильных мотивов и материалов, возвращаясь к детскому роману и перенося его на героя. Мифы, таким образом, создаются взрослыми, фантазирующими о детстве; 54 герою приписывают историю детства самого взрослого.

С другой стороны, в могущественном народном герое, возвышающемся над массой, буржуазное эго находит реализацию своих детских желаний. Но революционная победа героя над тиранической оппозицией отражает не только определенные детские тенденции, но и, как

мы уже показали, фрагмент первобытной истории. В то время как в мифе герой узурпирует первобытный акт устранения беспокоящего тирана как свой собственный (ср. “Героическую ложь” Фрейда, 1921, с. 124-28) — акт, который в первобытные времена, по-видимому, был “общим” героическим поступком объединенных братьев, — в большей степени среднее индивидуальное буржуазное эго утверждает через идентификацию с героем свои старые претензии на первобытный акт созидания культуры. Таким образом, миф о герое служит для признания мифически возвышенного героя и восхищения им лишь иллюзорным образом, в то время как на самом деле позволяет всему народу создателей мифа воспринимать себя героическим (национальным героем). В героическом мифе каждый индивид в коллективном народе - так сказать, каждый сын — может снова заявить о своих правах на первобытный подвиг. Но с этой точки зрения в мифе о герое также обнаруживается иронично-параноидальный поворот, поскольку средний сын (рыбак, пастух, мельник) фантазирует о своем отце как о короле, конструируя для себя первобытного отца-властелина, чтобы свергнуть его в отождествлении с героем, таким образом ставя себя на место героя — роль, которая при негероических обстоятельствах показалась бы абсурдной. Этот ироничный поворот подчеркивается мотивом, который фактически делает возможной идентификацию среднего эго с героем. Эта идентификация происходит на основе человеческих черт, связанных с героем, на которые с удовольствием ссылаются его поклонники. Этой самой человеческой чертой было и остается его рождение, которое мифология именно по этой причине часто изображает как сверхъестественное, ⁵⁵ но которое в конечном счете трактуется в мифе о герое чисто физическим образом (вскармливание животными).

Однако в первобытные времена простое появление на свет было героическим поступком, потому что жизнь новорожденного должна была быть защищена от жестокого, эгоистичного первобытного отца — точно так же, как она была защищена от его нападков в утробе матери. ⁵⁶ Следовательно, в мифах мы находим защиту через символ утробы (маленький сундучок, маленькая корзинка или вода), и в этом смысле разоблачение представляет собой возвращение к защитной утробе, прямо выраженное во многих сказках, в которых мать и ребенок выставляются напоказ вместе. С другой стороны, разоблачение как смягченная форма убийства, безусловно, было реальным на определенном этапе культурного развития и имело значение оракула: если ребенку удастся выжить, то он имеет право на жизнь и является героем. Казалось бы, первобытные отцы не хотели слишком облегчать выживание своих детей, если даже в детстве им приходилось так упорно бороться за свою жизнь — против насилия природы и негодования отца-тирана. Учитывая остатки первобытной истории человечества, сохранившиеся для нас с удивительной свежестью в мифах — если знать, как их расшифровать, — представляется весьма вероятным, что первобытный отец нелегко отказался от своих с таким трудом отстаиваемых прав на пищу и женщин, и, возможно, именно женщина, родившая его детей, постепенно приучила его защищать и признавать подрастающее поколение. Таким образом, изначально интимная связь между матерью и ребенком была усилена, в то время как всегда сомнительная связь с отцом могла быть еще более ослаблена, как показано в крайней форме мифа, который изображает отца только как неродственного тирана, а мать - как полезное млекопитающее. Мы вправе отметить здесь иронический смысл: для среднестатистического эго преодоление отца происходит при рождении, в процессе рождения, что становится героическим поступком среднестатистического человека. Этот акт рождения преодолевает отцовскую волю с помощью матери, связанной с индивидуумом и появляющейся в мифе как

защитное тотемное животное, в то время как отец продолжает играть свою претотемистическую роль хищного животного в едва ли не устоявшейся форме.

Это проливает свет на особую стойкость психического опыта, заключающуюся в том, что, что примечательно, сын, рожденный в культурно развитых условиях, не имеющий причин бояться насилия со стороны отца, всегда готов — как будто все еще одержим первобытными страхами — бросить первобытное обвинение отцу, как только почувствует, что есть причина быть им недовольным. Фантазии периода полового созревания, наблюдаемые у невротиков, недвусмысленно раскрывают психоанализу этот страх перед первобытным отцом, и с такой же ясностью мифы о героях все еще должны мотивировать первобытное противостояние сына старым преступлениям отца — с одной стороны, чтобы обеспечить оправдание, а с другой стороны, чтобы индивид мог поставить себя на место героя. Таким образом, целью мифотворчества является оправдание индивидов в обществе в их детском противостоянии своим отцам. Таким образом, помимо оправдания героя за его бунт, миф содержит также оправдание индивида за его бунт против отца. Этот бунт тяготил его с детства, поскольку ему не удалось стать героем. Сюда, возможно, относятся также физические недостатки многих героев (Зала, Эдипа, Гекеста), вероятно, также предназначенные для оправдания индивида, который в мифе с соответствующим акцентом выражает упрек, который он был вынужден услышать от своего отца из-за возможных ошибок или промахов, и который также наделяет героя слабостями, угнетающими его собственное сознание. Он может оправдать себя, подчеркнув, что отец дал ему основания для враждебности. Но нежное чувство к отцу проявляется и в том же вымысле, как мы уже видели .

Таким образом, эти мифы возникли из двух противоположных мотивов, оба из которых подчинены мотиву самоутверждения личности через героя: с одной стороны, мотиву привязанности и благодарности к родителям, а с другой стороны, мотиву восстания против отца. Однако в этих мифах прямо не утверждается, что конфликт с отцом возникает из-за сексуального соперничества за мать. Действительно, в этом круге мифов с самого начала мать, из-за которой изначально бушует конфликт, предстает как близкая союзница мятежного сына, спасающая его от преследований со стороны отца (вынашивая его). Как одна из величайших и наиболее опасных тайн для первобытных людей и для современных детей, рождение, несомненно, находится в центре внимания этих мифов. Его символический анализ в древней сказке об аисте приводит к односторонней переоценке материнской роли, в то время как сомнительная роль отца тенденциозно игнорируется или полностью отрицается. Против его воли дети появляются из маленького сундучка в воде, где их выставил отец: таково символическое значение мифа с намерением лишить отца его права определять жизнь или смерть ребенка, который происходит от матери и находится под ее защитой. В этих мифах мы, возможно, можем увидеть прямое отражение стадии сексуального понимания, на которой роль отца еще не была полностью осознана — на которой он рассматривался только как тревожащая угроза независимости личности и как конкурент. В любом случае, миф отказывает отцу в праве определять жизнь или смерть ребенка, который происходит от матери; одновременно он оправдывает противодействие отцу как незнакомцу, не заслуживающему ни уважения, ни благодарности. Таким образом, герой освобождает свою совесть для борьбы с властью!

Нам все еще остается указать на определенные сложности в мифе о рождении героя, теперь ограниченные его скрытым содержанием; это уместно как в его более узкой форме, так и в сочетании с другими мифами или необычными индивидуальными мотивами.

Определенные сложности внутри самого мифа о рождении были объяснены, исходя из его параноидального характера, как “раздвоение” личности царственного отца и преследователя. Однако в некоторых мифах, и особенно в связанных с ними народных сказках, которые мы до сих пор игнорировали из-за этих сложностей, умножение мифических персонажей — и, конечно, мотивов или даже целых историй — зашло так далеко, что иногда оригинальные черты полностью перерастают эти добавления. Умножение настолько разнообразно и так богато развито, что механизм анализа уже не соответствует ему должным образом. Более того, новые личности здесь не демонстрируют такой же независимости, как те, которые были созданы путем расщепления, но представляют больше характеристик копии, дубликата или “двойника”, если использовать соответствующий мифологический термин. Очевидно, очень сложный пример, версия легенды о Кире Геродота, иллюстрирует, что эти двойники вставлены не просто для украшения или для придания видимости исторической достоверности, но неразрывно связаны с формированием мифа и его направленностью.

Кроме того, в легенде о Кире, как и в других мифах, происходит противостояние. Царственный дед Астиаг и его дочь с мужем сталкиваются лицом к лицу с пастухом скота и его женой. С первого взгляда можно легко сгруппировать множество других личностей, вращающихся вокруг них: между высокородными родителями и их ребенком (Киром) и парой пастухов со своим ребенком стоит администратор Гарпагос со своей женой и сыном и благородный Артембарес со своим законным отпрыском. Теперь, ориентируясь на характеристики структуры мифа, в промежуточных наборах родителей мы сразу распознаем двойников родителей, и все участники рассматриваются как личности, идентичные родителям и их ребенку. Такая интерпретация продиктована некоторыми особенностями самого мифа. Гарпаг получает ребенка от царя, чтобы разоблачить его; поэтому он действует в точности как царь-отец и остается верен своей вымышленной роли отца в своем нежелании убивать ребенка самому — потому что ребенок состоит с ним в родстве — вместо этого отдавая его пастуху Митрадату, который, таким образом, снова отождествляется с Гарпагосом. Благородный Артембарес, сын которого Кир приказывает избивать мальчиков, также отождествляется с Гарпагосом; ибо, когда Артембарес со своим избитым сыном предстает перед царем, требуя возмездия, Гарпагос сразу же предстает перед царем, чтобы защитить себя, и он тоже обязан привести своего сына к царю. Таким образом, сам Артем-барес играет эпизодическую роль отца героя, и это полностью подтверждается ктесийской версией, в которой говорится нам, что дворянина, усыновившего сына пастуха, Кира, звали Артембарес.

Еще более отчетливой, чем идентичность разных отцов, является идентичность их детей, что, конечно, еще раз подтверждает идентичность отцов. Во-первых, и это, казалось бы, неоспоримо, все дети одного возраста — а не только сын принцессы и сын пастуха, которые родились в одно и то же время. Скорее всего, Геродот специально подчеркивает, что Кир играл в игру “царь” (в которой он победил сына Артема-бареса) с мальчиками своего возраста. Он также указывает, словно намеренно, что сын Гарпага, которого предположительно приведут в качестве товарища по играм к Киру, признанный царем, также был “примерно” того же возраста, что и Кир. Более того, останки этого мальчика помещены в корзину перед его отцом, Гарпагосом; также в корзине должен был быть выставлен новорожденный Кир, и это фактически происходит с его заместителем, сыном пастуха, чья идентичность с Киром очевидна и осязаема в версии Юстина, обсуждаемой в [главе 2](#). В этом отчете Сайруса фактически обменивают на живого ребенка пастуха; но это парадоксальное родительское чувство смягчается осознанием того, что на самом деле этот обмен ровным счетом ничего не изменил.

Конечно, кажется более понятным, что жена пастуха хотела вырастить живого ребенка царя вместо своего собственного мертворожденного мальчика, как в версии Геродота; но здесь идентичность мальчиков снова очевидна, поскольку точно так же, как сын пастуха умирает вместо Кира, двенадцать лет спустя сын Гарпага (также в корзине) убит как прямая замена Кира, которому Гарпаг позволил жить. 57

Таким образом, создается впечатление, что все умножения Кира, после того как они были созданы для определенной цели, снова удаляются как мешающие элементы, как только эта цель достигнута. Эта цель, несомненно, является возвышающей тенденцией, присущей семейному роману. Герой, в различных дублированиях самого себя и своих родителей, поднимается по социальной лестнице от скотовода Митрадата к благородному Артембаресу (пользующемуся благосклонностью царя), к первому администратору Гарпагосу (лично связанному с царем), к званию принца. Эта карьера также показана в ктесийской версии, где Кир проходит путь от сына пастуха до царского администратора. 58 Таким образом, он постоянно удаляет, так сказать, последние следы своего восхождения, поскольку более низкие формы Кира отбрасываются после того, как он завершает различные этапы своей карьеры. 59

Таким образом, этот сложный миф с его богатым набором персонажей упрощается и сводится к трем лицам — герою и его родителям. Очень похожие условия характерны для персонажей многих других мифов. Например, дублирование может включать дочь, как в мифе о Моисее, где принцесса-мать, чтобы установить идентичность двух семей, 60 появляется в бедной семье как дочь Мириам, просто раздвоение матери, которая разделена на принцессу и бедную женщину. Когда в дублировании участвует отец, его двойники обычно предстают как родственники, особенно как братья, как, например, в легенде о Гамлете; таким образом, они отличаются от неродственных персонажей, созданных в результате анализа. Точно так же дедушка, олицетворяющий отца, также может быть удвоен братом — двоюродным дедом и противником героя, — как в мифах о Ромуле, Персее и многих других. Другие дублирования в явно сложных мифологических структурах (как в случае с Кайхосравом, Феридуном и другими) легко распознаются, если смотреть с этой точки зрения.

Дублирование отца (или дедушки) братом может быть продолжено в следующем поколении и включать в себя самого героя, что приводит к мифам о братьях, более глубокая связь которых с данной темой была отмечена. Когда прототипы мальчика (которые в легенде о Кире растворяются в воздухе после того, как выполнили свою задачу - возвеличивание происхождения героя) начинают жить своей собственной жизнью, они противостоят герою как равные конкуренты — как его братья. Первоначальная связь, вероятно, лучше представлена интерпретацией странных двойников героя как призрачных братьев, которые, как и брат-близнец, должны умереть вместо героя. Подобно соперничеству со стороны отца, который преграждает путь взрослому сыну, тревожащее братское соперничество просто устраняется наивной реализацией детских фантазий, потому что герой не желает иметь семью.

В фигуре няни мы наблюдаем "растворение" матери, которое играет особую роль во многих героических мифах. По-видимому, это влечет за собой, помимо мотива первобытного животного, также тенденциозную деградацию физической (животной) матери, в то время как роль детородной матери отведена "благородной" матери. Это отделение роженицы от кормилицы, которое, по-видимому, пытается полностью устранить телесную мать посредством ее замены животным (неродственной кормилицей), может, когда разделение отменяется, в

конечном счете, не выражать ничего, кроме благодарной мысли: “Женщина, вскормившая меня грудью, — моя мать”. Это утверждение непосредственно символизируется в легенде о Моисее, с ретроградным характером которой мы теперь знакомы: именно женщина, которая является родной матерью Моисея, была выбрана, чтобы быть его кормилицей. (Аналогичные наблюдения содержатся также в мифе о Геркулесе и в египетско-финикийском мифе об Осирисе-Адонисе, где Осирис, заключенный в сундук, плывет вниз по реке в Финикию и, наконец, обнаруживается под именем Адонис Исидой, которую царица Астарта назначила кормилицей своего собственного сына.) 61

Животные являются особенно подходящей заменой матери или кормилицы, потому что их половые процессы совершенно очевидны для ребенка, в то время как сокрытие этих процессов, по-видимому, является причиной бунта ребенка против родителей. Пребывание в ящике и в воде как бы асексуализирует процесс рождения по-детски; детей забирает из воды аист, 62 который относит их родителям в корзине. Басня о животных оправдывает эту идею, подчеркивая сходство между рождением человека и рождением животного. Введение этого мотива, возможно, могло быть истолковано с пародийной точки зрения, согласно которой ребенок принимает историю об аисте от родителей, притворяясь невежественным, но высокомерно добавляя: “Если животное принесло меня, оно также могло выкормить меня” (мотив игры в дурака). Здесь мы не можем отмахнуться от подозрения, что животные отчасти обязаны своей тотемистической переоценкой тому факту, что они так открыто демонстрируют свои сексуальные процессы, в то время как родители ребенка стараются их скрыть. В любом случае, весь наш опыт индивидуального развития, по-видимому, указывает на эту связь, которая раскрывается, особенно благодаря аналитическому освещению фобий животных (ср. Фрейд 1909с). Таким образом, в тотемистическом животном-отце, помимо враждебного отношения, возможно, выражается также нежное стремление, которое желает, чтобы сложная роль отца была представлена так же ясно, как и более примитивная и непостижимая задача животного-матери. 63

Это исследование психологического значения мифа о рождении героя было бы неполным без подчеркивания его связи с определенными психическими заболеваниями. Даже читатели, не имеющие психиатрического образования, будут поражены этими отношениями. Мифы о героях по многим существенным чертам эквивалентны бредовым идеям определенных психотических личностей, страдающих манией преследования и величия, — так называемых параноиков. По существу, их система бреда часто строится подобно героическому мифу и, следовательно, указывает на те же психогенные темы, что и невротический семейный роман, который поддается анализу, тогда как система бреда недоступна даже для психоаналитических подходов. Например, параноик склонен утверждать, что

люди, чье имя он носит, не являются его настоящими родителями, но на самом деле он сын знатной особы; его должны были увезти по какой-то таинственной причине, и поэтому он был передан своим “родителям” в качестве приемного ребенка. Его враги, однако, хотят поддерживать выдумку о том, что он низкого происхождения, чтобы подавить его законные притязания на корону или огромные богатства. 64

Эта тесная связь между мифом о герое и бредовой структурой параноиков уже была формально установлена посредством характеристики мифа как параноидной структуры, и это подтверждается его содержанием в “бреде возвышенного происхождения”. Замечательный

факт, что параноики откровенно раскрывают весь свой роман, перестает вызывать недоумение, потому что глубокие исследования Фрейда показали, что содержание истерических фантазий, которые часто можно осознать с помощью анализа, идентично до мельчайших деталей жалобам преследуемых параноиков; более того, идентичное содержание также встречается как реальность в действиях извращенцев по удовлетворению своих желаний (ср. Фрейд, 1905, 24; 1907, 115; 1909a). Эгоистический характер всей системы отчетливо раскрывается параноиком, для которого возвышение родителей, вызванное им самим, является всего лишь средством для его собственного возвышения. Как правило, он просто ставит в центр всей своей системы результат семейного романа с аподиктическим утверждением: “Я император (или Бог)”. Рассуждая о символизме снов и мифов, который также является символизмом всех фантазий, включая психотические, он просто ставит себя на место отца, именно так герой прекращает свой бунт против отца. Это может быть сделано в обоих случаях, потому что конфликт с отцом, который проистекает из сокрытия сексуальных процессов, как предполагает содержание мифа, сводится на нет, когда мальчик сам становится взрослым мужчиной и отцом. Настойчивость, с которой параноик ставит себя на место отца, то есть сам становится отцом, выглядит как иллюстрация обычного ответа маленького мальчика на выговор или подавление своего тревожащего любопытства: “Просто подождите, пока я сам не стану папой, и я все об этом узнаю!” Параноик - это, так сказать, человек, который потерпел неудачу в разрешении своего индивидуального конфликта с отцом (ср. Фрейд, 1911, 9) и в оправдании его массовым продуктом мифа, но терпит поражение в попытке найти индивидуальное решение для этой задачи.

Патологический лжец отличается от параноика, чья фантазия заменяет ему реальность как иллюзию, тем, что он, по крайней мере, частично понимает, что материал, которым он хочет заменить реальность, не соответствует действительности. Такой лжец может правдоподобно пересказать семейный роман; когда ему верят, общество говорит о нем как о мошеннике, учитывая тесную связь фантастической лжи с заблуждением. ⁶⁵ Таким образом, подобными делами часто занимаются как психиатры, так и суды.

Здесь следует кратко упомянуть случай, касающийся фрау фон Хервей, по поводу которого Бергер сделал несколько тонких замечаний, частично затрагивающих нашу интерпретацию мифа о герое. Он пишет (1904):

Я убежден, что она всерьез считает себя незаконнорожденной дочерью русской аристократки. Желание принадлежать с рождения к более выдающимся и блестящим кругам, чем ее собственное окружение, вероятно, восходит к ее ранним годам. ... Таким образом, ее желание стать принцессой породило иллюзию, что она не дочь своих родителей, а дитя дворянки, которая скрыла своего незаконнорожденного отпрыска от мира, позволив ей вырасти дочерью престижитатора. Однажды запутавшись в этих фантазиях, для нее было естественно интерпретировать любое грубое слово, которое ее оскорбляло, или любое случайное двусмысленное замечание, которое ей случалось услышать, — и особенно ее нежелание быть дочерью этой пары — как подтверждение ее романтического заблуждения. Таким образом, задачей ее жизни стало восстановление того социального положения, которого, как она чувствовала, ее лишили. История ее жизни демонстрирует ее упорное отстаивание этой идеи с трагическим исходом. ⁶⁶

По-настоящему асоциальный индивид делает следующий шаг по асоциальному пути параноика, который пытается избежать конфликтов с реальностью посредством притворства, и патологического лжеца, который из мошенника становится социальным лжецом. При выражении идентичных фантазийных содержаний истеричный индивид, который их подавил, компенсируется извращенцем, который их осознает; и точно так же больной и пассивный параноик, которому нужна его иллюзия для исправления невыносимой реальности, компенсируется активным преступником, который пытается изменить реальность в соответствии со своими желаниями. Этот особый тип представлен анархистом. ⁶⁷ Сам герой, о чем свидетельствует его отчужденность от родителей, начинает свою карьеру в оппозиции к старшему поколению; он одновременно бунтарь и обновленец - он революционер. Однако каждый революционер изначально является непослушным сыном, бунтарем против отца ⁶⁸ (ср. предположение Фрейда в связи с толкованием "революционного сна", 1900, с. 153, примечание). Но в то время как параноик, в соответствии со своим пассивным характером, вынужден страдать от преследований и обид, которые в конечном счете исходят от отца — и которых он пытается избежать, ставя себя на место отца или императора, — анархист остается более верным героическому характеру, быстро становясь преследователем королей и, в конце концов, убивая короля, точно так же, как герой.

Как я ранее показал на примерах, с которыми я познакомился, семейный роман предлагает прямой путь к пониманию психологического механизма этой ориентации (ср. Rank 1913). Некоторые более поздние анархисты или ассасины, как разоблаченные (незаконнорожденные) подкидыши, лишенные одного или обоих родителей, действительно переживают начало семейного романа и благодаря этому опыту должны продолжать реализовывать весь семейный роман, обычно осуществляемый фантазией, как, например, анархист Луккени, среди прочих. В других случаях семейный роман роковым образом повлиял на их жизнь каким-то другим образом, как в случае с Шарлоттой Корде, которая преодолела тот факт, что ее отец был обедневшим дворянином, благодаря фантазиям о своем благородном происхождении от легендарных шотландских королей. ⁶⁹ В каждом случае отношения с родителями решительно нарушаются, ⁷⁰ и всегда аналогичным образом, как это фантазирует невротик и предлагается для первобытных времен мифом. Но убийца верит, что он мстит за общество его лидерам, в то время как на самом деле он мстит своему собственному возвышенному отцу. Общество признает это, осуждая содеянное. Поскольку героя хвалят за тот же поступок, ⁷¹ без вопросов относительно его психической мотивации, анархист может требовать снисхождения к самым суровым наказаниям, поскольку он убил совершенно не того человека, которого действительно намеревался убить, несмотря на явно превосходную (возможно, политическую) и отчетливую мотивацию своего поступка. ⁷²

Мы перейдем от этой патологически искаженной героической роли убийцы-анархиста к последнему и своеобразному ответвлению семейного романа, предложенному в мифологических традициях, в котором герой, очевидно, должен отомстить за своего отца их общему врагу. Как мы уже предполагали, это всего лишь более искаженная форма мести отцу. Его противоположность обнаруживается в распространенных фантазиях периода полового созревания о спасении известной личности (императора) от угрожающей жизни опасности, которые легко раскрываются как представления о спасении отца. Фрейд показал (1910, 389 и далее), что эта фантазия о половом созревании представляет собой противоположность нежному спасению матери (от власти отца) и является попыткой отплатить отцу, которому человек больше ничем не желает быть обязанным за подаренную жизнь, не менее ценным

подарком. Подобно мифическому семейному роману, фантазия о спасении проистекает из отвержения отца и привязанности к матери (ср. Rank 1911с, 335ff. и Abraham 1922). Но очевиден сильный толчок к примирению с отцом, который может проистекать из постепенного отождествления с ним и связанного с этим страха возмездия. Растущий сын желает, так сказать, примириться с отцовским принципом, прежде чем сам стать отцом, чтобы он, в свою очередь, был пощажен своим сыном. Он спасает жизнь отцу в знак благодарности за свою собственную жизнь, которая на самом деле была спасена благодаря разоблачению (продолжению рода) отцом. ⁷³ Таким образом, фантазия о спасении в конечном итоге представляет собой примиряющее завершение семейного романа в том смысле, что сын, полностью противоречащий своему поведению в юности, ставит отца в опасную для жизни ситуацию (разоблачение), чтобы спасти его. Возможно, это выражает культурный прогресс молодого поколения по сравнению со старшим поколением, которое, таким образом, показывает, насколько великодушно следует поступать в данных обстоятельствах. Таким образом, сын осуществляет в фантазии то, что он фантазировал об отце в связи со своей собственной жизнью. Таким образом, он относится к отцу так, как отец относился к нему, то есть отождествляет себя с ним и, таким образом, способен преодолеть отцовский комплекс и связанный с ним семейный роман.

Пока давайте остановимся на узкой границе, где невинная детская фантазийная жизнь, подавленные бессознательные невротические фантазии, структуры поэтических мифов и определенные формы психических заболеваний и преступлений соприкасаются так близко, но такими разными способами с точки зрения их содержания, причин и динамических сил, как мы пытались продемонстрировать. Мы пока остановимся, сопротивляясь искушению пойти по одному из этих расходящихся путей, которые ведут в совершенно разные сферы, но которые пока еще являются нетронутыми тропами в пустыне.

Пьеса в "Гамлете"

К анализу и динамичному пониманию Работы

This essay, published in 1915 as "Das 'Schauspiel' in Hamlet: Ein Beitrag zum dynamischen Verständnis der Dichtung," in *Imago* 4, no. 1:41–51, is an interesting and important work. Это происходит из фрейдистского периода Ранка, на полпути между редакциями "Мифа о рождении героя". Ранк перепечатал эссе с очень незначительными изменениями в журнале *Der Künstler* (4-е изд., 1925). Ранк также писал о Гамлете в обоих изданиях книги "Тема инцеста в литературе и легенде" (1912; [пер. с англ. 1992]; 1926), в "Психологии и душе" (1930; пер. 1998)) и в "Искусстве и художнике" (1932).

Все это отмечено с комментариями в "энциклопедическом словаре психоанализа и Шекспира" Нормана Н. Холланда (1966) со ссылкой на ссылку 1926 года в разделе "Усиление взглядов Фрейда-Джонса в рамках ортодоксального психоанализа" и последние две ссылки в "Полупсихоаналитических взглядах" или антипсихоаналитические взгляды". В разделе "Пьеса внутри пьесы" Холланд несколько подробнее обращается к эссе Ранка, отмечая, что Эрнест Джонс, Элла Фримен Шарп и К. Р. Эйслер "переняли с небольшими изменениями основные идеи Ранка: что пьеса служит заменой реальному поступку, поступку, так сказать, "в игре"; что в

ней есть элементы подглядывания; что в ней вливание яда в ухо символизирует оплодотворение" (197).

О постфрейдистском внимании Рэнка к Гамлету и герою в целом можно судить по цитатам из произведений искусства и художника.

Таким образом, герой, который изначально был образцом поэта, постепенно обретает его качества — процесс, нашедший столь уникальное выражение в "Гамлете" Шекспира. ... Чисто биографический вопрос, насколько пассивный герой проявляет качества своего конкретного поэта, вторичен по сравнению с гораздо более важным фактом, что герой представляет самого поэта как тип; и это на стадии развития, когда магическая сила слова начинает ослабевать перед лицом человеческих страстей; когда, следовательно, индивидуум уже сдерживается в своих волевых действиях; творческая сила слова снова сияет во всей своей поэтической красоте, но это не достигает ничего большего, чем кратковременного облегчения сердца поэта. (296)

Обсуждая взаимосвязь сознательного и бессознательного в творчестве, Ранк добавляет политический момент к настоящему эссе:

Мне не кажется невероятным, что вдохновенный поэт изобразил себя в "датском принце", чтобы безнаказанно совершить государственную измену. ... Участие Гамлета в его заманивающей в ловушку пьесе можно было бы объяснить тем фактом, что могущественные противники Елизаветы действительно использовали поэта как средство для нападения на нее и возбуждения ее совести. В этом случае в редактировании Гамлетом "пьесы" мы должны отразить ту роль, которую на самом деле сыграли в его творчестве важные друзья поэта. (423)

Как и в случае с Фрейдом, мышление Ранка эволюционировало и менялось. Настоящее эссе заслуживает большей известности как основополагающий психоаналитический вклад в изучение драматургии и Шекспира в частности, но его не следует воспринимать как последнее слово Ранка в этой теме.

Цитаты из Шекспира в переводе взяты из издания Дэвида Бевингтона (1988).

Согласно Фрейду, неспособность Гамлета отомстить за убийство своего отца, убив своего дядю, кроется в его эдиповом комплексе, который мешает ему убить человека, устранившего его отца — таким образом, исполнив собственные бессознательные желания Гамлета — и который узурпировал роль отца Гамлета по отношению к его матери. ¹ Вся драма состоит из серии художественно изображенных задержек в исполнении этого акта, которого требует сам Гамлет. Только в конце драмы, в большой сцене всеобщей смерти, этот акт осмеливается проявиться как таковой.

Теперь, в рамках этого сложного аппарата запретов и задержек, я хотел бы показать значение широко обсуждаемой "игры внутри пьесы". Я утверждаю, что это кульминационный и поворотный момент драматического и психологического развития произведения.

Первоначально Гамлет просто оплакивает внезапную смерть своего отца [Гамлета] и обеспокоен поспешным повторным браком своей матери [Гертруды]. Затем, узнав от призрака отца, что он был убит, месть убийце становится единственной целью жизни Гамлета. И все же он ничего не делает, чтобы отомстить за убийство; он просто симулирует безумие, по-видимому,

для того, чтобы спокойно разработать план — но план так и не материализуется. Напротив, только прибытие актеров и трогательный монолог на репетиции противостоят Гамлету: вместо того чтобы осуществить месть, он просто рассуждает как комический актер, симулируя безумие.

Однако внутренняя связь оказывает на Гамлета большее влияние, чем эта внешняя. В частности, реплики актера касаются жестокого убийства царя (Приам) и страданий его верной жены (Гекуба). Описание доводит самого актера до слез, напоминая принцу, что, учитывая произошедшие события (“для Гекубы” [3.2]), у него есть еще больше причин позволить своим глубочайшим эмоциям вылиться в действие, а не празднично мечтать. Но даже это зеркало души не побуждает к действию. Точно так же, как раньше он довольствовался ролью сумасшедшего, он просто подражает актеру: 2

[Я] Должна, как шлюха, раскрывать свое сердце словами

И падаю, ругаясь, как очень унылый,

Поваренок! Тьфу на это! (2.2)

В этот момент Гамлету приходит в голову идея поставить пьесу, изображающую убийство его отца, чтобы вывести убийцу из среды зрителей, раскрыть его вину. Одновременно Гамлет пытается оправдать свои новые сомнения по поводу призрака, с которым он столкнулся: из невольного признания убийцы Гамлет надеется получить уверенность, необходимую ему для осуществления мести. Фактически, благодаря своему воздействию на короля пьеса дает подтверждение, но Гамлет по-прежнему не может отомстить за убийство. Его сомнения во всем соответствуют иллюзорным соображениям, представляющим действительный бессознательный источник его подавленности. 3

Эти отвлекающие темы как главного героя, так и драматурга не должны вводить в заблуждение, заставляя рассматривать пьесу только с точки зрения ее воздействия на короля, как доказательство его вины. Обращение к пьесе в связи с самим Гамлетом дает новое понимание таинственных механизмов драматического и психологического развития событий. Точно так же, как речь актера о резне Приама убеждает Гамлета неохотно выполнять свою миссию мести, пьеса, изображающая убийство его отца, вновь разжигает в нем подавленный порыв к мести. Это помогает совершить решающий поступок — сродни тому, как потенциальный убийца может закалить себя, проглотив алкоголь. То, что Гамлета постоянно нужно подталкивать, показано всем сюжетом драмы и в мельчайших деталях конкретными сценами. 4 Это особенно верно в отношении явления мертвого отца во время разговора между Гамлетом и его матерью, которое служит “для обострения [его] почти притупленной цели” (3.4) и наводит на мысль, что призрак имел эту функцию с самого начала, как выяснилось при его первом появлении: “Отомстить за его грязное и самое противоестественное убийство” (1.5).

Пьеса начинается с пантомимы, которая резюмирует ее сюжет и остроумно информирует аудиторию, потому что само исполнение пьесы, конечно же, прерывается откровением короля, подобным Ибику. В цепи импульсов, восстающих против запретов Гамлета, пантомима, как во временном, так и в психологическом плане, создает золотую середину между речью Приама, которая заставляет принца осознать свое бездействие, и реальной игрой, которая приближает его к мести, делая его, по сути, свидетелем преступления. 5 Затем пантомима достигает своей цели более мягкими средствами визуального представления (например, сном или фантазией). Действие и красноречие пьесы, для которой сам Гамлет снабдил большую часть текста,

предстают как последний, самый мощный шаг в этой последовательности импульсов. Существуют различные причины и последствия того факта, что пьесе по-прежнему не удается спровоцировать действие, к которому Гамлет был близок все это время. Чтобы понять более тонкую структуру работы, мы можем исследовать эти причины и следствия.

Основная причина в том, что инсценированное цареубийство не просто противостоит убийце. Скорее, как будто за двойной ширмой скрывается более глубокий смысл. Гамлет, организовавший это представление, видит, как его сдерживаемый порыв претворяется в жизнь: в пьесе совершается долгожданное убийство нынешнего короля. Король, убитый в пьесе, представляет не только отца Гамлета, но и, конечно, его дядю (и отчима). Это зависит не от самого короля-игрока, в котором сочетаются обе фигуры, а от его убийцы, при появлении которого Гамлет вставляет: “Это некто Лукиан, племянник короля” (3.2), подчеркивая отождествление себя с нынешним королем. ⁶ Речь актера излагает задачу Гамлета в соответствии с классической моделью; в пантомиме происходит визуальная демонстрация того, что он должен сделать, в то время как в пьесе слово и дело сочетаются как побуждение сделать то, что он видел. Однако, поскольку ранее он подражал актеру, ограничивая свою эмоциональную разрядку словами (на примере убийства Приама), теперь он ограничивает себя “инсценированным” убийством своего дяди, не сумев извлечь из этого импульс к действию. И снова Гамлет избавлен от совершения обязательного поступка в реальности. Он не может убить короля, которого неожиданно обнаруживает через несколько мгновений после окончания пьесы покаянно молящимся. Поведение Клавдия дает дополнительное косвенное доказательство моего довода о том, что убийство короля-игрока совершено не для того, чтобы побудить Гамлета совершить это деяние, а для того, чтобы заменить его. Со словами “Дай мне немного света! Прочь!” (3.2), Клавдий спешит из зала и в следующей сцене показывает свой страх перед возможным нападением Гамлета:

Он мне не нравится, и с нами это небезопасно

Дать волю своему безумию. (3.3)

Клавдий организует отправку своего опасного пасынка в Англию в сопровождении двух своих друзей Розенкранца и Гильденстерна, у которых есть секретные инструкции о том, что Гамлет должен быть убит. Но Гамлет предотвращает эту участь, изменив “письмо Урии” так, чтобы оно было применимо к его спутникам. ⁷ То, что Гамлет может делать это без колебаний, является, как указывает Фрейд, опять же результатом внешнего стимула: поражения норвежской армии Фортинбраса, принесенной в жертву “яичной скорлупе” (4.4), что заставляет Гамлета придавать низкую ценность человеческой жизни.

Учитывая, что убийца в пьесе должен быть отождествлен с Гамлетом, теперь можно понять дальнейшее значение этого персонажа. Это более точно объясняет последующую неспособность Гамлета действовать. Весь конфликт в его душе проистекает из его двойственного отношения к отцу: он не в состоянии убить человека, который исполнил детские желания самого Гамлета. На самом деле именно кровожадный порыв по отношению к физическому отцу, место которого рядом с матерью хочет занять ребенок, сдерживается в Гамлете всеми его сознательными угрызениями совести и бессознательными противоположными импульсами. В нем всегда таится жажда убийства, жаждущая удовлетворения. В соответствии с этим влечением он наслаждается воспоминаниями об отцеубийстве, совершенном ради него Клавдием. Он произносит речь об убийстве Приама и

организует представление пьесы, в которой повторяется убийство его отца с самим Гамлетом в роли убийцы. По этой причине, а не потому, что Клавдий (в вине которого Гамлет не сомневается) был признан виновным, Гамлета охватывает приподнятое настроение с диким возбуждением после спектакля, прерванного после сцены убийства. Из исполнителей, с которыми я знаком, никто не передал это настроение в "Гамлете" лучше, чем Альберт Бассерманн [1867-1952]. Торжеству Гамлета по поводу смерти его отца на этот раз позволено беспрепятственно излиться наружу под предлогом перехитрить убийцу. Таким образом, пьеса вынуждает настоящего убийцу к невольному признанию и раскрывает бессознательную "мысленную вину" Гамлета через вызываемые ею маниакальные эмоции.

Еще одним доказательством этого является сцена, в которой ликующий Гамлет, явно охарактеризованный в непристойных замечаниях в адрес Офелии, разыскивает свою мать, к которой беспрепятственный доступ стал результатом удаления его отца (и представителя отца, дяди Гамлета). Последние слова в этой сцене поразительно раскрывают степень, до которой бессознательное сексуальное влечение к его матери побуждает к отцеубийству:

... Теперь я мог бы выпить горячей крови

И заниматься такими горькими делами, как день ото дня

Содрогнулся бы, глядя на это. Мягко, теперь к моей матери.

О сердце, не теряй своей природы! ⁸ Не позволяй

когда-нибудь душа Нерона войдет в это твердое лоно.

Позволь мне быть жестоким, а не противоестественным;

Я обращаюсь к ней с кинжалами, но не воспользуюсь ими. (3.2)

Этим словами Гамлет призывает себя к умеренности по отношению к своей матери, к которой открылся свободный доступ после (вымышленного) убийства его отца. Он не был бы вторым Нероном по отношению к своей матери. Эта мысль сознательно предостерегает его от матереубийства, но бессознательно она относится к матери-инцест неразрывно связан с именем Нерона: в какой-то степени возможность для инцеста сейчас существует.

До разыгрываемого в пьесе убийства Гамлету требовалось постоянное подкрепление своих мстительных порывов. После пьесы, которая максимально приблизила Гамлета к реальной мести, теперь появляется ряд препятствий для высвобожденного инцест-импульса. Раньше ни один стимул не был достаточно сильным, чтобы заставить Гамлета убивать. Теперь никакие запреты не кажутся достаточно сильными, чтобы удержать его от инцеста — второй части поступка. Вызова образа Нерона в качестве примера, недостойного подражания, недостаточно, поэтому по дороге в спальню своей матери Гамлету снова приходится столкнуться со своим дядей-отцом, который показывает ему нереальность только что произошедшей сцены убийства, и которого он не может убить, несмотря на представившуюся возможность. Гамлет оправдывал постановку "Мышеловки" сомнениями в достоверности призрака, и здесь он снова подкрепляет свои запреты иллюзорными аргументами. Он решает, что месть путем убийства убийцы во время молитвы была бы неподходящей и должен дождаться лучшего случая:

Когда он спит пьяным или в ярости,

Или в кровосмесительном наслаждении своей постели,

В игре а -ругань или по поводу какого-либо поступка

В этом нет никакого наслаждения спасением в "т.". (3.3)

Это своеобразное оправдание также намекает на отождествление убитого короля с его убийцей, достигнутое в пьесе: Гамлет хочет осуществить свою месть, когда Клавдий спит — как это было с отцом Гамлета, когда Клавдий убил его. Сразу после этого Полоний, подслушивающий за занавеской в спальне королевы, возмущается несдержанностью Гамлета по отношению к своей матери. Он выдает свое присутствие звуком, и Гамлет пронзает его ножом из—за занавеса, принимая его за короля (“Это король?” - “Я принял тебя за лучшего” [3.4]). 9

Это фактическое убийство очевидного заменителя отца и короля 10 представляет собой наиболее близкий подход Гамлета к реальной мести. Тем не менее, эффект торможения проявляется в том, что Гамлет убивает Полония, не видя его, не желая быть уверенным в личности своей жертвы. Далее, он осуществляет эту суррогатную месть только тогда, когда охвачен эмоциями, относящимися к его матери, в присутствии которой это происходит: его эмоции заслоняют его в остальном столь искусные увертки. И за это отцеубийство он также получает соответствующее наказание - смерть от руки Лаэрта, сына Полония, который безудержно стремится к мести. Но теперь в игру вступает третье препятствие - его сильная страсть к матери. В разгар своей тирады обвинений в ее адрес, когда он говорит о ее мерзких занятиях любовью со своим “королем лоскутков” (3.4), призрак его отца, видимый только Гамлету, появляется на мгновение (без доспехов), чтобы увещевать его быть нежным со своей матерью и отомстить своему дяде. Таким образом, сюжет возвращается к той же ситуации, что и в начале драмы, когда призрак впервые является Гамлету (1.5), и с этого момента он не предпринимает никаких шагов для осуществления мести.

Позже месть становится возможной только благодаря случайным обстоятельствам, и даже тогда Гамлет достигает ее только перед смертью, не позволяя ему занять место Клавдия. 11 Между первым и вторым появлением призрака кульминацией является разыгранное в пьесе убийство, повторяющее преступление отцеубийства, совершенное опосредованно Гамлетом. В связи с призрачным появлением, посредством этого вымышленного убийства Гамлет хочет убедиться, что его отец действительно мертв - что он больше не может являться ему как призрак. Но это конкретно опровергается вторым появлением призрака в спальне королевы. Точно так же обнаружение Гамлетом короля Клавдия в молитве противоречит его убийству, как это происходит в пьесе. Здесь Гамлет недвусмысленно осознает, что он должен действовать в реальности, убивать в реальности — а не просто “в шутку” (3.2), как в пьесе. Это он делает в том смысле, что может убить Полония, наименее опасную из отцовских фигур в драме.

Однако в "Полонии" Гамлет убивает фигуру отца, решающую ситуацию. Действительно, три фигуры отца, которые являются ему после спектакля (когда он максимально приближается к реализации своего фантастического желания их устранения), появляются именно на его пути к обладанию своей матерью — пути, в остальном свободном после инсценированного убийства. Это характеризует их как препятствия в отношениях Гамлета с женщинами. В дополнение ко всем мотивам, упомянутым ранее, тот факт, что Гамлет теперь убивает Полония, а не Клавдия, имеет более глубокое объяснение; Полоний - превосходный отец, который препятствует

сексуальным отношениям Гамлета, как это делал его настоящий отец по отношению к матери Гамлета. ¹² Ибо именно Полоний шпионит за Гамлетом вместе с Офелией, не одобряет это и вмешивается, запрещая своей дочери общаться с Гамлетом.

Степень, в которой Гамлет отождествляет Офелию со своей матерью, ранее указывалась Брандесом, который освещает психологическую интерпретацию драмы (Rank 1912a, 59; 1992, 48). (Гете также отметил отождествление Гамлетом Офелии со своей матерью.) Полоний препятствует не только сексуальной свободе Гамлета; он строго привязывает Офелию к добродетели и целомудрию. Впадая в безумие после его смерти, она изливает непристойные высказывания: в них ее сексуальность, так долго подавляемая, теперь может вырваться наружу. У нее дважды отнимали объект ее любви, с тех пор как Гамлет отвернулся от нее. Чтобы справиться с этой потерей, она выбирает путь, наблюдаемый при стольких психозах: она отождествляет себя с одним из двух потерянных ею людей, сознательно оплакивая другого. С одной стороны, это отождествление происходит через ее имитацию безумия Гамлета, которое она считала подлинным и которое, как невроз, действительно было подлинным. С другой стороны, это происходит из-за ее непристойных высказываний, которые напоминают то, как Гамлет в своем притворном безумии обращался к ней. Тот факт, что она, как и Гамлет, впадает в психическое заболевание после смерти своего отца, ясно показывает, что именно такое отождествление было задумано драматургом. С другой стороны, Офелия, как целомудренный двойник Гертруды, олицетворяет верность, простирающуюся за пределы смерти, в женщине, которая скорее поддастся безумию, чем предаст мужчину, которого любит (отца или мужа).

Для Гамлета Офелия явно заменяет ему мать, и в этом более глубоком смысле Полоний прав в своем предположении: “Источник его горя / Возник из забытой любви” (3.1). Ибо в своем самом первом появлении (1.2) Гамлет показывает, что неверность его матери ему и всему миру свела его с ума. Среди многочисленных, часто едва уловимых указаний на отождествление Гамлетом Офелии со своей матерью я выделяю самое ясное, поскольку оно возвращает нас к сцене убийства в пьесе. Во время встречи Гамлета с Офелией, которой, кстати, он проповедует целомудрие точно так же, как и своей матери (Rank 1912a, 59; 1992, 48), Полоний тайно подслушивает — точно так же, как и во время встречи Гамлета со своей матерью. ¹³ То, что Гамлет убивает подслушивающего в присутствии своей матери, причем не в первую очередь, подчеркивает роль отца Полония. Характерная фантазия о подслушивании со стороны отца, когда сын находится в спальне матери, может быть аналитически понята как искажение первичной детской фантазии, в которой сын подслушивает в спальне родителей. Это искажение возникает из-за отождествления сына с отцом. Тот факт, что это типичное выражение чрезмерно выраженного эдипова комплекса встречается в драме, должен служить еще более четким подтверждением интерпретации Фрейда (ср. Rank 1912a, 61, 224; 1992, 49-50, 182), при условии, что можно будет определить менее искаженную форму этой фантазии. Действительно, это пьеса внутри пьесы. Здесь, по сути, Гамлет предстает зрителем супружеских чувств своих родителей. (Это особенно верно в отношении пантомимы, где после нежной встречи жены со своим первым мужем и его смерти в результате отравления убийца успешно добивается расположения вдовы.) ¹⁴

Действие, наблюдаемое сыном, выражено, хотя и искаженно, в универсальных человеческих символах. Ибо необычный способ совершения убийства — закапывание яда в ухо — может быть объяснен только скрытым смыслом сцены. Значение яда в виде спермы (оплодотворение = отравление) было установлено не только из символики народных сказок, но и из

индивидуального анализа; 15 Джонс отметил ухо как орган зачатия в качестве фольклорно-психологического символа. 16 Далее, вся сцена демонстрирует подтекст темы осени, также подсказанный змеей: утверждается, что змея укусила старого короля во сне (1.5). Отношение Гамлета к самому половому акту кажется “библейским” в смысле Гenezиса и первородного греха; он пытается внушить Офелии и своей матери отвращение к сексу, которое он ненавидит как животное. По-видимому, это одна из причин, почему в пьесе (и в ее модели “Убийство короля”) половой акт представлен только символически, в его отдельных элементах. Эти элементы свободно переставляются, чтобы создать образ наказания за сексуальные прегрешения. Исходя из этого компромисса, который объединяет трансгрессию (половой акт родителей) с наказанием (со стороны сына) в одной “пьесе”, мы можем понять, почему жертва должна быть убита именно во сне (как требует Гамлет: “в кровосмесительном наслаждении своей постели” [3.3]). Двусмысленный характер сцены соответствует садистской концепции полового акта — концепции, выработанной ребенком в ходе его сексуальных исследований. 17 В этом смысле легко понять, почему Гамлет отождествляет себя с актером, изображающим убийцу, — не только в смысле отцеубийства, но и в смысле замены отца в половом акте родителей.

Есть свидетельства в пользу этой символической интерпретации, которая также делает более понятной эмоциональную динамику и соответствующее драматическое изображение. В пьесе Гамлет устраивает инсценировку убийства своего отца и, отождествляя себя с убийцей, устраняет своего нынешнего конкурента по отношению к матери. Тем не менее, он также видит в пьесе сексуальный акт своих родителей и, основываясь на той же идентификации, играет роль устраненного отца. Точно так же, как “садистское” значение сцены призвано вдохновить его на месть, ее сексуальное значение призвано спровоцировать его на инцест (ср. упоминания о Нероне). Тем не менее, и здесь он удовлетворен простым изображением этого явления. Однако степень, в которой пьеса сама по себе производит такой эффект, видна по непристойным высказываниям Гамлета в адрес Офелии до и особенно во время спектакля. 18 Он как бы пытается вступить в инцест не со своей матерью, которая напрасно приглашает его поговорить с ней, а с Офелией, которая для него является полной заменой матери, и которую он оттолкнул незадолго до спектакля, вероятно, потому, что он был в состоянии завоевать свой настоящий объект любви, которого Офелия просто представляет. В этом смысле, пока он “лежит” на коленях Офелии (3.2), пьеса заменяет не только убийство его отца, но и половой акт с его матерью — на примере изображенных родительских отношений. С другой стороны, это значение пьесы ставит Гамлета в детскую роль наблюдателя родительских привязанностей, которые, как первичная травма, лежат в основе его эдипова комплекса и объединяют все его компоненты в едином фокусе. Действительно, я показал, что драматическим выражением этого фокуса является игра.

В заключение я попытаюсь проследить личное отношение Шекспира к материалу и к его трактовке с несколько большей глубиной, чем это удавалось ранее. Не может быть никаких сомнений в том, что огромное значение, придаваемое в “Гамлете” драматическому искусству и актерам, связано с профессиональными интересами Шекспира и его художественными амбициями. Как хорошо известно, он также работал актером, иногда играя роли, написанные им самим. Я пытался объяснить это психологически, утверждая, “что актерская игра - это полноценный психический акт и более фундаментальное высвобождение психических состояний, чем деятельность драматурга. На самом деле именно актер должен завершить драму, он должен сделать то, чего хочет драматург, но из-за психической защиты не может

достичь. Актер 'переживает' то, о чем драматург может только 'мечтать'" (Rank 1912a, 231; 1992, 187). 19 Если мы сравним эту психологическую формулу с выводами, полученными в результате анализа пьесы внутри пьесы, мы обнаружим, что и там Шекспир неосознанно признал, что драма предложила ему замену многим вещам, от которых ему пришлось отказаться в жизни, точно так же, как для Гамлета пьеса заменяет действия, которые он не может совершить из-за сильных запретов. Из природы самой драмы ясно, какой психический механизм позволяет актеру высвободить запрещенные драматургом заблокированные эмоции, которые иначе невозможно преодолеть. Это отождествление, понимаемое как временное прекращение существования собственной личности. В "Гамлете", конечно, широко используется отождествление, и при интерпретации этой драмы у меня часто была возможность прибегать к нему. 20 Наше исследование показывает, как такая идентификация функционирует как важный компонент драматического таланта; это также показывает нам мотив для выбора актерской карьеры — мотив, который не следует недооценивать. В отношениях ребенка с родителями, как показано в анализе "Гамлета", возникают определенные силы, которые могут подтолкнуть личность с талантом самоидентификации, этой универсальной артистической способностью, непосредственно к актерской карьере: желание повзрослеть, желание подражать отцу, 21 поставить себя на его место — все это основано на наблюдениях, сделанных ребенком, хотя он хитро пытается скрыть это от своих родителей. Любимые роли актера дают ему возможность по-настоящему воплотить эти тенденции и позволить зрителям услышать себя, которые, по сути, стали предварительным условием его (изображаемого) умения совершать действия. 22 Это обратная ситуация детства, которую он частично сохранил, а частично преодолел через идентификацию с отцом. Таким образом, этот краткий анализ "пьесы внутри пьесы" распространяется на всю драму "Гамлет", которую, я полагаю, я сделал психологически понятной в ее динамическом значении для внутренней жизни как актера, так и зрителя.

Примечания

1. Введение

- 1 . Краткий, но довольно полный обзор общих теорий мифологии и их основных сторонников представлен в Wundt 1905, 2.1:527ff.
- 2 . "Когда все соответствия интерпретируются как унаследованные элементы, тогда следует утверждать, что место происхождения мифологических концепций лежит на территории культуры, считающейся древнейшей" (Wundt 1905, 2.1:509).
- 3 . В качестве особенно вопиющего примера такого подхода можно упомянуть работу известного мифолога-натуралиста Шварца (1878), чьи исследования затрагивают интересующий нас цикл мифов.
- 4 . Ср. также частично лунную, частично солнечную и в любом случае довольно одностороннюю интерпретацию мифов о героях Фридрихсом (1909, 118).
- 5 . Штукен (1907, 5:432) говорит в этом смысле: "Миф, переданный предками, был перенесен на естественные процессы и истолкован натуралистическим образом, а не наоборот". "Интерпретация природы сама по себе является мотивом" (636). Очень похожим образом Мейер (1893, 48) писал: "Во многих случаях естественная символика, которую ищут в мифах,

присутствует только внешне или была введена вторично, как это часто бывает в Ведах и египетских мифах. Это первичная попытка интерпретации, подобная интерпретациям мифов, которые возникли у греков еще в пятом веке ”.

6 . Что касается народных сказок, то в этом, а также в других существенных чертах Тимме (1909) отстаивает ту же точку зрения, что и в отношении мифов.

7 . Согласно Фрейду (1900), сюжет шекспировского "Гамлета" также допускает подобную интерпретацию. Позже будет видно, как исследователи мифологии, представляющие различные точки зрения, соотносят легенду о Гамлете с циклом мифов о героях.

8 . В своей хорошо известной книге Кокс (1870) утверждает, что явно распушенный характер мифов иллюзорен и что они теряют все свои нежелательные черты, когда их интерпретируют с точки зрения мифологии природы. Также, согласно Сике (Siecke, 1908, 39), мифы об инцесте теряют все свои отличительные черты из-за переноса на луну и ее отношения к солнцу и “могут быть объяснены довольно просто: дочь (новолуние) является повторением матери (старой луны); отец (солнце; также брат, сын) воссоединяется с ней”.

9 . Это абсурд! Сике (1897) утверждает, что мифы об инцесте представляют собой описательные описания наблюдаемых, но непостижимых процессов природы. Он возражает против предположения Ольденбурга (1899, 5) о первобытной тенденции мифов использовать мотив инцеста, отмечая, что “в первобытные времена эта тема навязывалась рассказчику без какой-либо его собственной склонности, благодаря убедительности засвидетельствованных фактов” (1897, 22). В противоположность подобным интерпретациям, Вундт правильно утверждает: “Таким образом, мифотворчество снова стало бы формой аллегорической литературы. Для этого средства интерпретации, которое, должно быть, действительно применялось и во время создания оригинального мифа, характерно также то, что оно выводит две совершенно разные области содержания из одной и той же основной внешней темы” (1905, 2.3:252; курсив мой добавлен).

10 . Большое разнообразие и широкое распространение мифа о рождении героя можно увидеть в работах Бауэра, Шуберта и других; его всеобъемлющее содержание и тонкие разветвления проиллюстрированы Хюсингом, Лессманном и другими сторонниками современной школы интерпретации.

2. Цикл мифов

1 . Хюсинг (1909, 9) предполагает, что время возникновения мифа о Саргоне может быть значительно более ранним.

2 . Различные переводы частично искаженного текста отличаются лишь несущественными деталями. Ср. Хоммель, 1885, 302, где также найдены источники для описаний, и Иеремия, 1906, 410.

3 . Из-за этих сходств часто предполагалось, что история Исхода восходит к легенде о Саргоне, но, по-видимому, не уделялось достаточного внимания определенным психологическим различиям, которые будут подробно рассмотрены при интерпретации.

4 . Родители Моисея изначально были безымянными, как и все лица в этом, самом древнем повествовании. Их имена были присвоены им только священством. В Исходе 6:20 говорится: “И

взял Амрам себе в жены Иохаведу, сестру отца своего; и она родила ему Аарона и Моисея”; Числа 26: 59 добавляют: “и Мариам, сестру их”. Также ср. Винклер, 1895, т. 2, и Иеремиас, 1906, 408.

5 . Название, согласно Винклеру (1907, 119), означает “ящик для воды”. Ср. Также Винклер 1902, 3: 468 и далее. Это еще больше приблизило бы легенду о Моисее к легенде о Саргоне, поскольку имя Акки означает “Я черпал воду”. Фюрст (1876) выводит “Моше” из “мой” (сын) и “Эше” (Исида) — таким образом, “сын Исиды” — по аналогии с именем египетского фараона Тутмеса (сын Тота). Следуя этим рассуждениям, центральное значение слова “Моше” — “сын воды”. Иосиф Флавий получил это имя от коптских мо (вода) и иойдай (спасенный). Кроме того, Моше - это распространенное египетское личное имя, означающее “младенец” или “ребенок”. Ср. Также Эберс, 1881, 525 и далее.; Шпигельберг, 1904, 23; и Бругш, 1891, 118.

6 . Шмот Рабба говорит относительно Исхода 1: 22, что астрологи рассказали фараону о женщине, которая была беременна искомителем Израиля.

7 . Здесь также следует упомянуть легенды о рождении первых мифических царей Индии. В героической книге "Викрамадитьячаритам" рассказывается, что царь Викрама - сын бога; Индра приговорил бога к земному существованию на определенное время, потому что однажды он в гневе поклялся, что хочет жить ослом. Когда наказание подходит к концу, бог оставляет свою земную супругу беременной. Однако ее отец, предупрежденный в пророчестве о своем внуке, приказывает сообщить ему, как только родится ребенок, поскольку он намерен убить его. Но его дочь, подозревая это, раньше времени вырезает ребенка из своего тела и поручает его служанке, которая уносит его в безопасное место. (Так появился на свет царь Викрама, и его сын Викрамадитья родился аналогичным образом. Соответственно, оба упоминаются в героической книге как “нерожденные”.) Когда Викрама погибает во время военной экспедиции, страна остается без наследника, поскольку царица еще не родила ему сына. Чтобы у страны был наследник, а также чтобы вдова следовала обычаю, Викрамадитью вырезают из ее тела, а его мать позволяет сжечь себя вместе со своим мертвым супругом. В рассказе о Викрамадитье мы снова находим чудесное рождение, дурные предзнаменования, разоблачение мальчика в лесу, его кормление медом и, наконец, признание его личности (ср. Jülg 1868, 73 и далее).

8 . Если не указано иное, все греческие и римские легенды взяты из книги Рошера 1900 года; все источники также приведены там. Рошер цитирует миф об Ионе в версии из одноименной трагедии Еврипида. Еврипид, однако, уже “национализировал” материал. Согласно древней традиции, среднегреческая колонизация центрального побережья и островов западной части Малой Азии, породившая ионийцев, происходила из Афин. Это происхождение ионийцев уже признано в "Илиаде" (13.685 и далее), ионийцы жили в Афинах во время Троянской войны, и притязания Афин на то, что они являются домом ионийцев, никогда не подвергались сомнению. Поэтому Ион, отец ионийцев, считался сыном Аполлона и аттической принцессы. Как бы трудно ни было ввести его в легендарную историю Аттики, в которой он никогда не упоминается, ему пришлось бы жить в Афинах (Мейер 1913, 2:239). Согласно древней легенде, Ион - сын Ксутоса, или пифийского Аполлона, и ионической женщины Креусы, которая стала его новой родиной. Еврипид, однако, прерывает связь с Ксутосом, который всегда изображался довольно грубым и деспотичным; он должен предстать не как незванный гость, а как единственный наследник со стороны прялки рода Эрехтеидов. Таким образом, сохраняется автохтонность афинян,

придаваемая демосом такое значение, и устраняется конфликтующий миф (К. Мюллер, 1824, 1:248 и далее.).

9 . Cf. Schol. ad Euripidis Phoenicas, гл. 26. Согласно Бете (1891), первоначальная версия предполагала пребывание на воде. По другим версиям, ребенка нашли и вырастили всадники или, согласно более поздней легенде, фермер Мелибиос.

10 . Гольдзихер (1876, 216) отмечает арабскую параллель легенде об Эдипе. Согласно пророчеству, Нимрод разоблачен и спасен самкой тигра (нимр). Повзрослев, он собирает армию; в конце концов он убивает своего отца Кенаана и женится на своей матери Салче.

Также сообщается об основателе турецкой нации, что он был разоблачен в детстве, но был спасен и вскормлен волчицей, на которой позже женился (Julien 1877, 2 и далее, 25 и далее).

11 . Райк (1921) отметил возможность передачи мифических черт от Иуды Иисусу.

12 . Огромный объем материала о средневековой легенде об инцесте подробно рассмотрен в Rank 1912a, гл. 10.

13 . Говорят, что басня Гигина о юности Париса основана на греческом стихотворении. Согласно Роберту (1892), Софокл основал свою "Юность Париса" (или Александроса) на рассказе своего друга Геродота о юности Кира. В "Электре" Софокл воплотил мечту Мандане "Мечта Электры" (Классен, стр. 114). Лессманн (1906) подозревает, что история Париса-Александроса основана на фригийской версии легенды о Кире.

14 . У Еврипида Кассандра, выступающая против принятия Александра, также высказывает пожелание, чтобы Гекуба превратилась в суку, и упоминание об этом превращении также встречается в старых лирических стихах, вероятно, греческого поэта Алкмана (Велкер, 1865, 2: 90 и далее).

15 . Персидский мург (Зенд мерег) означает одновременно “птица” и “душа”. (Ср. Куун и гольдзихер, 1876. Ср. также Вайкер, 1902.)

16 . В версии Еврипида, написавшего трагедии "Оге" и "Телефос", Алеос приказывает бросить мать и ребенка в море в ящике, но благодаря покровительству Афины этот ящик переносят в устье мизийской реки Кайкос. Здесь его находит Тевтрас, который берет Оге в жены и принимает ее ребенка как своего приемного сына.

17 . Более поздние авторы, включая Пиндара, утверждают, что Даная забеременела не от Зевса, а от брата своего отца.

18 . Симонид Кеосский говорит о “створке, прочной, как руда”, в которой, как говорят, была обнажена Даная (ср. Гейбель 1906, 52).

19 . Относительно распространения и разветвления легенды о Персее см. Хартленд, 1894-96. Согласно Хусингу, легенда о Персее засвидетельствована в Японии во многих вариантах.

20 . Ср. Святая Геновефа и ее сын Шмерценрайх (богатый страданиями).

21 . О Птолеме, сыне Лагоса и Арсинои, также рассказывалось, что орел своими крыльями защищал обнаженного мальчика от солнечного света, дождя и хищных птиц. Ср. Также легенду о Ганимеде и орле.

22 . Относительно имени Спако см. J. Grimm 1880, 39, примечание.

23 . Согласно Страбону, имя, которым пользовался Кир, когда рос среди скотоводов, было Аградатес. Вероятно, он принял имя Кир (греческое Kuros, эллинизированная версия персидского Kores, Koreš, “солнце”) только позже, будучи царем Персии. В древнейших вавилонских документах есть упоминание о кураше, “великом царе, могущественном царе, царе Вавилона”.

24 . Та же игра в “короля” встречается в индийской легенде о Чандрагупте, основателе династии Маурьев. После его рождения мать поместила его в сосуд у ворот коровника, где его нашел и вырастил пастух. Позже он пришел к охотнику; будучи пастухом, он играл в “короля” с другими мальчиками, и как “король” приказал отрубить руки и ноги великим преступникам. (Широко распространенный мотив нанесения увечий встречается также в легенде о Кире.) По его команде отделенные конечности вернулись в надлежащее положение. Канакджа, наблюдая за играющими мальчиками, восхитился им и купил его у охотника за тысячу каршапанов; дома он обнаружил, что мальчик был маурьей. Ср. Лассен 1858, 2:196, п. 1.

Что касается игры в “короля”, то рассказывается, что когда Моисею было три года, во время трапезы он снял корону с головы египетского фараона и возложил ее на свою собственную голову. Тогда Биям напомнил фараону о его сне и потребовал, чтобы ребенок был казнен (Грюнбаум, 1893). Согласно Иосифу Флавию (“Древности иудейские” 2.7), по просьбе его дочери фараон усыновил ребенка как своего собственного, в знак чего возложил на голову мальчика свою корону. Но Моисей по-детски швырнул корону на пол и пнул ее ногой, что было истолковано как дурное предзнаменование для фараона. Нерон приказал утопить своего пасынка Руфия Криспина, потому что услышал, что мальчик играл в “генералов” и “регентов” (Светоний, “Анналы”, гл. 35). Ср. Также игру в легенде о святом Григории: Григорий убивает своего молочного брата, а мать ругает его, называя бастардом.

25 . Примечательно, что легенда связывает с Артаксерксом, основателем второй персидской империи, чудесные и романтические черты, подобные тем, которые ассоциируются с Киром (ср. Нелдеке, 1887); Нелдеке (1878) также перевел историю Артаксеркса из Пехлеви. Тот же материал рассматривается Фирдуси в его “Шахнаме” [Книге царей] (ср. Гутшмид, 1880, 585). История, сходная с рассказом Геродота о нахождении Кира Великого, также рассказывается о Кире, основателе Тибетского царства (четвертый век до н.э.) (ср. И. Шмидт 1829, 20-27).

26 . Юстин (Марк Юни Юстинус): Изложение филиппийской истории Помпея Трогуса 1.4–7. Судя по отрывку Юстина, персидские сказания Дейнона (написанные в первой половине четвертого века до нашей эры) предположительно являются источником повествования Трогуса.

27 . Говорят, что в некоторых рукописях отсутствуют слова, заключенные в квадратные скобки.

28 . По версии Ктесия, эту дочь зовут Амитада (а не Мандане).

29 . Ср. также испытание на глупость, проведенное Моисею (ср. Bergel 1882): во дворце Моисей возлагает корону фараона на свою голову. Затем фараон желает испытать его, чтобы увидеть,

будет ли он призван к великим свершениям. Он ставит перед Моисеем два сосуда — в одном золото, а в другом раскаленные угли. Мозес хватается за угли, а затем подносит обожженный палец ко рту, обжигая также язык. После этого он всегда заикается. Точно так же Зигфрид обжигает свой палец кровью дракона; он подносит палец ко рту, после чего понимает язык птиц.

30 . Йиричек (1900) также подчеркивает библейский характер всего этого цикла легенд: в рассказе о смерти Сиавакша он видит черты страстей Христовых.

31 . Имя Зохак здесь является искажением оригинального слова Зенд Ажиш дахака, “пагубный змей” (ср. Roth 1847). Согласно Опперту, армяне изменили имя на Астиагес. Феридуну соответствует индийский Трита, чей авестийский двойник - Траетаона. Последняя форма является наиболее аутентичной. Из-за изменений звука она стала Фредуной, затем Фредуном или Афредуном. Ферэдун - самая поздняя форма (Spiegel 1871, 1:537 и далее).

32 . Моммзен реконструирует утраченный рассказ Фабия по дошедшим до нас сообщениям Дионисия (1.79–83) и Плутарха (Ромул).

33 . Капитолийская волчица считается работой очень древних этрусских художников. Согласно Ливию (*Libri historiarum ab urbe condita* [История с момента основания Рима] 10.23), он был возведен в Луперкале в 296 году до н.э. Сольтау (1909) пытается продемонстрировать, что волчица имеет кампанское (эллинистическое) происхождение. Кампанский дидрахмон изображает волчицу, покровительственно оглядывающуюся на двух кормящих мальчиков, в то время как старая скульптура, которая сейчас находится в Капитолии, изображает волчицу, яростно смотрящую вперед, словно защищающую мальчиков от врагов, что прямо не указывает на ее роль в уходе за ними. Солтау предполагает, что роль по уходу за младенцами-кондитерами была возложена лишь позже на апотропейскую волчицу.

34 . Шуберт (1890) приводит краткое изложение нескольких греческих легенд о близнецах. Для обсуждения распространения этого типа легенды см. Becker 1891.

35 . Рассказ здесь основан на Preller 1854, 2: 120ff.

36 . Такое же превращение божественного детородца в отца-человека встречается в истории рождения египетской царицы Хатшепсут (ок. 1500 г. до н.э.), которая верила, что бог Амон в образе ее отца, Тутмоса I, сожительствовал с ее матерью Ахамес (ср. Бадж 1902, 21 и далее).

37 . Подобное сочетание божественного и человеческого отцовства рассказывается в мифе о Тесее, мать которого, Айтру, возлюбленную Посейдона, этот бог и бездетный афинский царь Эгей посетили однажды ночью, напившись вина. Мальчик воспитывался в тайне и в неведении о своем отце (Рошер, 1900: “Эгей”).

38 . Алкмена родила Геракла как сына Зевса, а Ификла как сына Амфитриона. Согласно Аполлодору (Библиотека 2.4.8), они были детьми-близнецами, родившимися в одно и то же время. Согласно другим, Ификл был зачат и родился на одну ночь позже Геракла (ср. Рошер 1900: “Амфитрион” и “Алкмена”). Темная природа брата-близнеца и его слабая связь со всем мифом снова становятся очевидными. Подобным же образом Телефос, сын Авгия, был разоблачен вместе с Партенопеем, сыном Аталанте, которых вскормила лань и отвезли пастухи к царю Коритосу. Последующее включение партнера здесь снова совершенно очевидно. Диоскуры, Кастор и Поллукс, иллюстрируют вариант, при котором бессмертие даруется только

одному из близнецов. Их мать Леду за одну ночь обняли Зевс и ее супруг Тиндареос (Аполлодор, Библиотека 3.10.7; Гигин, Фабулы, № 80). Леда зачала Елену, сестру диоскуров, от Зевса в облике лебедя. Она хранила яйцо в сундуке, а затем вырастила Елену, родившуюся из яйца (Аполлодор, Библиотека 3.10.6).

В этой связи следует также упомянуть японскую легенду, которая по некоторым мотивам напоминает греческие сказания. Японская богиня Бунсо (позже названная Бентен) вынашивает пятьсот яиц. Полагая, что в них должны быть драконы, она кладет их в сундук и бросает в реку. Рыбак находит сундук; мальчики выползают из яиц. Они возвращаются во дворец своей матери, признаются ей и позже образуют ее небесную свиту (ср. Браунс 1885, 160). Ср. Также рассказ, в котором Бентен превращает двух своих детей в змей, поскольку она хочет предотвратить их брак (Браунс 1885, 355 и далее).

39 . Чтобы продемонстрировать, что история рождения и детства Иисуса полностью идентична другим мифам о героях, соответствующие параграфы из разных версий Евангелий были переставлены независимо от традиционной последовательности и оригинальности отдельных разделов. Возраст, происхождение и подлинность этих разделов кратко обобщены и обсуждены в Soltau 1902. Переданные версии нескольких Евангелий, которые, согласно Узенеру, 1907, противоречат и даже исключают друг друга, были размещены или оставлены рядом именно потому, что нашей целью является разъяснение явно противоречивых элементов в этих мифах о рождении, независимо от того, появляются ли они в рамках одной единообразной легенды или в ее разных версиях — как, например, в мифе о Кире.

Грессманн (1914), через шесть лет после публикации первого издания "Мифа о рождении героя", предположил, что евангельская история может быть основана на легенде о разоблачении ребенка.

40 . Относительно рождения Иисуса в пещере и оснащения места рождения типичными животными (быком и ослом), ср. Иеремия 1905, 56 и Преушен 1902, 359.

41 . Согласно недавним исследованиям, история рождения Христа имеет наибольшее сходство с египетским мифом возрастом более пяти тысяч лет, в котором рассказывается о рождении Аменофиса III. Здесь снова встречаются божественное пророчество о рождении сына у ожидающей королевы, ее оплодотворении дыханием небесного огня, божественные коровы, вскармливающие новорожденного ребенка, почитание королей и так далее. Ср. Малверт, 1904, 49 и далее., и замечания профессора Исслейба из Бонна (1908).

42 . Очень похожие черты встречаются в кельтской саге о Хабисе, переданной Юстином (44.4). Рожденный незаконнорожденным сыном королевской дочери, Хабис подвергается всевозможным преследованиям со стороны своего царственного деда Гаргориса, но, к счастью, всегда спасается, пока, наконец, не будет признан своим дедом и не обретет королевскую власть. Как и в легенде о Зороастре, здесь встречается целый ряд самых разнообразных методов преследования. Сначала его разоблачают, но за ним ухаживают дикие животные. Затем он будет затоптан насмерть стадом на узкой тропинке и брошен на растерзание голодным зверям, но эти животные снова вскормят его. В конце концов его бросают в море, но бережно прибывает к берегу и выхаживает лань, рядом с которой он растет.

43 . Китайская легенда о Фохи (Фуси) дополнена сходными мотивами таинственного происхождения и спасения.

44 . Рождение Бодхисаттвы описано следующим образом в "Лалита Вистаре" (перевод. Лефманн, 1874). На собрании богов в небесном царстве Тушита, которое Будда должен покинуть во время своего воплощения, было решено, что он войдет в утробу своей матери через двенадцать лет. Перед своим воплощением Будда обсуждает с другими богами форму, в которой он должен войти в ее лоно. Предложено двенадцать форм, но принята только тринадцатая: "слон очень благородного вида, с шестью бивнями, украшенный золотой филигранью, красиво сияющий, с красиво покрасневшей головой, возвышенный, величественный в своем облике" (Lefmann 1874, 33ff.). В "Ниданакатхе", введении к "сказаниям джатаки", воплощение Будды описывается так: "После этого Бодхисаттва, который оставался на близлежащей золотой горе в образе великолепного белого слона, спустился с золотой горы. Он взошел на серебряную гору с севера, схватил хоботом белый цветок цвета серебряной ленты и громко заревел. Затем он вошел в золотой дом, трижды обошел кровать своей матери справа, коснулся ее правого бока и немедленно вошел в ее тело". В момент его воплощения неизмеримый свет возник в десяти тысячах миров. Его мать увидела его в своем теле, как яркую золотую нить в прозрачном драгоценном камне. Как кунжутное масло в сосуде, она несла его. При своем рождении он оставил ее тело безгрешным, чистым и белым, сверкающим, как драгоценный камень на одежде из белого хлопка (Дютуа, 1906, 4 и далее). Ср. Также *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Филологически-исторический класс 1908, 26:93ff .

45 . Что касается источников, см. Йиричек, 1908 и Пайпер, 1889, введение. По словам Бура, рассказ о рождении был лишь позже включен в сагу о Зигфриде.

46 . Согласно Буру, Зигфрид скачет по воде к деве как неизвестный рыцарь (как Лознгрин, Шеаф, Виланд и др.).

47 . Ср. Амелунг и Янике, 1871, том 1, стр. 3, который также содержит вторую форму саги о Вольфдитрихе. Ср. также Schneider 1913. У. Гримм (стр. 206) сравнивает рассказ о рождении Вольфдитриха с легендой о Ромуле. Мюлленхофф (стр. 435) указывает на исторические связи между ними.

48 . Мотив клеветы на женщину со стороны отвергнутого поклонника в сочетании с обнажением и выхаживанием животным (самкой) составляет ядро истории Геновефы и ее сына Шмерценрайха, рассказанной, например, братьями Гримм (1818, 2:280 и далее). Здесь снова вероломный клеветник предлагает утопить графиню и ее ребенка. Для литературной и исторической ориентировки см. Захер 1860 и Зойфферт 1877. Похожие легенды о женах, обвиненных в неверности и наказанных разоблачением, см. в разделе 1912а, гл. 11.

49 . Ср. Immermann 1841. Как и эпос Готфрида, поэма начинается с предыстории, романа родителей Тристана, прекрасной сестры Марка Бланшфлер и короля Ривалена, который тайно зачинает умирающего Тристана. Мальчик растет под защитой верного Руала и его жены Флорето, пока, будучи охотником на службе Марка, он не признается Марке своим племянником (из-за кольца Бланшфлера) и не получает его защиту.

50 . Ср. Ранг 1911а, где также подробно рассматривается сага о Шефе, которая будет обсуждаться позже.

51 . Братья Гримм (1818, 2: 306 и далее) цитируют еще шесть версий саги о рыцаре с лебедем. Некоторые собранные ими народные сказки, такие как "Шесть лебедей" (№ 49), "Двенадцать

братьев” (№ 9) и “Семь воронов” (№ 25), с их параллелями и вариациями (1885: том 3), принадлежат к тому же мифологическому циклу. Дальнейшие материалы из этого цикла можно найти у Лео 1839 и Герре 1813.

52 . Древняя лангобардская история о разоблачении короля Ламиссио, переданная Павлом Диаконусом (*Historia Langobardorum* [История лангобардов] 1.15), рассказывает о подобном инциденте. Проститутка бросила семерых своих новорожденных младенцев в пруд с рыбой. Король Агельмунд проходит мимо и с любопытством наблюдает за детьми, переворачивая их своим копьем. Но когда один из детей берется за копье, король считает это добрым предзнаменованием. Он приказывает вынуть мальчика из пруда и отдать кормилице. Поскольку он вытащил его из пруда, который на его родном языке называется лама, он называет мальчика Ламиссио. Он вырастает в отважного воина, а после смерти Агельмунда становится королем лангобардов.

53 . Вольцоген (1872) утверждает, что имя Беовульфа, объясняется Я. Гримма как *Bienenwolf* (пчелиный волк), происходит от *Bärwolf* (медведь детеныш), что говорит легенда о происхождении гвельфы (Гримм и Гримм 1818, 2:233), где мальчики должны быть брошены в воду как “щенков.”

54 . Как и тема концепции героя, типично повторяющийся мотив его смерти заслуживает особого рассмотрения, которое я попытался представить в разделе 1911а. Миф о смерти героя управляется аналогичными чудесными сюжетами и тем же бессознательным символизмом, который наблюдается в нашей интерпретации мифа о его рождении.

3. Интерпретация мифов

1 . Компиляция, представленная в заключении работы Лессмана 1906 года, дает возможность разработать дополнительные детали для различных пунктов этой схемы.

2 . См. также Wundt 1905, 48, где герой концептуализируется как проекция человеческих желаний и стремлений.

3 . Сравните Freud 1909а, содержащий ссылки на литературу по этому предмету.

4 . Добавлен в американскую версию (ранг 1914а).

5 . Семейный роман, естественно, является основным мотивом всей романтической литературы, начиная с позднегреческих пасторальных романов, включая “Антиопику” Гелиодора, “Исмения и Исмену” Евстафия и историю двух незащищенных детей, Дафниса и Хлои. Более поздние итальянские пасторальные романы также часто основаны на разоблачении детей, которых приемные родители воспитывают как пастухов, а затем узнают их настоящие родители по знакам, облегчающим узнавание, предоставленным им во время разоблачения. Среди более поздней литературы следует упомянуть семейную историю в “Симплициссимусе” Гриммельсгаузена (1665), “Титане” Жан Поля (1800) и некоторые типы сказок о Робинзоне Крузо и рыцарских романов — ср. особенно введение Вурцбаха к “Дон Кихоту”. Среди самых последних работ следует упомянуть “Фуншал” Норберта Жака (1909).

6 . Экспериментально-статистические исследования детских идеалов, по-видимому, подтверждают выводы психоанализа. Так, на примере 745 бельгийских школьников в возрасте от шести до шестнадцати лет Варендонк (1908) обнаружил, что у детей младшего возраста была

тенденция считать идеалом собственных родителей, но эта тенденция — соответствующая нашей концепции — неуклонно снижалась с возрастом у обоих полов. Тогда у детей были другие идеалы, либо в реальности, либо в исторических героях и тому подобном.

7 . Старуха, с которой волк так грубо обошелся, хотя и не счел ее “вкусной”, и старик, сидящий рядом с ней, по-видимому, представляют родителей сновидицы, потому что именно в этой тревожной ситуации “ей дарована жизнь”. Подобно сновидцу, о котором говорил авраам, в другом из своих снов того времени она видела своего уже взрослого брата маленьким мальчиком, держащим что-то вроде кнута или рыболовного крючка; лебедь или аист также играли роль, уже неясную. Это, по-видимому, основано на идее о том, что аист выуживает детей из воды (рыболовный крючок), и идее о том, что дети прилетают верхом на аисте (кнут). В корейской легенде, рассказанной Фробениусом (1904, 288), герой однажды чудесным образом появляется верхом на аисте.

8 . Ср. такое же изменение значения в анализе Винклером этимологии имени Моисей (1907, 17, п. 1). Ср. также легенду о Гефесте, который, согласно Гомеру (“Илиада”, книга 18), был брошен матерью в море из-за хромоты; там он девять лет оставался скрытым в пещере, окруженной водой.

9 . Дополнительные фольклорные источники можно найти в фольклорном журнале *Am Urquell*, под ред. Ф. С. Краусса, тома. 4-6, под заголовком “Откуда берутся дети?”

10 . Документация о весне как символе вульвы содержится в Storfer 1914, 117 и Levy 1914, 318. См. Kleinpaul 1898, 112 и далее., относительно “значения колодца, утробы, а также аиста, красноногого аиста, приносящего детей, о котором ученые так глубоко задумались. Аист - это не что иное, как причудливое изображение органа, который на самом деле вынашивает детей из утробы матери и который часто сравнивают с длинной шеей, гусем или аистенком. В этом случае любой психически нормальный человек услышит, как дети спрашивают: ‘Откуда берутся дети?’ Родители отвечают эвфемистически: ‘Их принес аист’. ‘Что с мамой? Почему она пролежала в постели шесть недель?’ ‘Аист укусил ее в ногу’. Дальнейших комментариев не требуется”. Краусс интерпретирует басню об аисте с такой же прямотой.

11 . Мифолог Узенер (1900) также интерпретирует эти легенды с чисто человеческой точки зрения: “Можно сказать, что этот образ все еще живет в нашем нынешнем мышлении. То, что дети слышат и думают сегодня о загадке рождения, является случайным развитием событий, основанным на старом мифологическом образе. В детстве распространено поверье, что маленьких детей приносит аист. Аист - это перелетная птица, прилетающая из таинственных отдаленных мест, где можно найти чудесную воду, из которой он черпает маленьких детей, приносит их и помещает в утробу матери”.

12 . Элементы архаичного мышления также могут жить в шутках. Говорят, популярный венский комик заметил по поводу уродства своего коллеги, что акушерка, должно быть, была пьяна при его рождении и что она, должно быть, приняла послед вместо ребенка.

13 . Для получения немецких, английских и русских данных см. Фрейзер 1911а, 1:198, и Плосс 1882, 1:15 и далее. и 2:198ff. Для получения итальянских данных см. Беллуччи 1910, основанный на Крауссе, где также приводятся другие обычаи, связанные с последом, особенно среди японцев.

14 . Ср. Комментарии Фрейда о магии и всемогуществе мыслей (1913b).

15 . Многие племена объясняют обычай выбрасывать послед в море тем, что это позволит растущему ребенку избежать опасности утонуть в море .

16 . И здесь, как и в случае с легендой об Иисусе (ср. главу 2, примечание 39), религиозная наука хромает после нашей психологической интерпретации. Так, филолог-классик Кертс (1915, 116) счел необходимым проконсультироваться с апологетами и отцами церкви, которые не воздерживаются от точных описаний классических вопросов, чтобы продемонстрировать, что таинственная *cista mystica* элевсинских мистерий была символом утробы.

17 . Прокл сравнивает ковчег, который Ной построил из дерева, с ковчегом, который Христос, духовный Ной, построил из девственной Марии. Исихий характеризует Марию как “ковчег” — более широкий, длинный и величественный, чем Ноев ковчег (ср. Storfer 1914, 109).

18 . Ср. также вавилонский миф о Мардуке-Таммузе и египетско-финикийский миф об Осирисе-Адонисе, обсуждаемый Винклером (1904, 44) и Иеремиасом (1906, 411).

19 . Кассель (1886, № 177) также указывает, что имя Ной связано со многими выражениями, обозначающими “корабль”: санскритским *нау*, греческим *паус*, латинским *pavis* и греческим *пейн*, “плавать”. Кляйнпол (1898, 196) отмечает женское значение корабля для моряков.

20 . О рождении героя в воде см. также Асбьернсен и Мо, 1896, сказка 5; Гримм и Гримм, 1885, сказка 29; Мейер, Мерхен, 273, сказка 79; и Преле, 1853, 30 и далее., сказка 8.

21 . То, что Геродот приписывает этот сон дедушке, по-видимому, не является случайным изменением, поскольку в семейном романе, лежащем в основе легенды, типичный представитель отца через более или менее символический сон получает пророчество об опасности и разрушении от нерожденного сына (или внука). Как ясно показывают соответствующие версии легенды, ассоциация с дедушкой основана на мотиве отца, который ревниво охраняет свою дочь; несмотря на осторожность отца, рождается опасный герой.

22 . Как показывает родовая вода, заливающая всю Азию в легенде о Кире, здесь уместна классическая легенда о вавилонском потопе. В рассказе Бероса об этой легенде король Ксисутрос получает предупреждение в божественном сне о том, что все люди погибнут во время великого наводнения, но что он и его семья спасутся в лодке. Многие исследователи полагают, что стихи 21 и 22 в клинописном сообщении о потопе относятся к снам, посланным Эа Ною из Вавилонии.

23 . Те же отношения царят при формировании сновидений и преобразовании истерических фантазий в приступы (ср. Фрейд, 1900, 238 и 1909d, 146ff.). Это верно и для литературной фантазии, как показывает характерный отрывок из Стриндберга (1905, 76): “Я могу обращаться со своими воспоминаниями как со строительными блоками. Я могу создать из них все, что угодно. В построении фантазии данное воспоминание может служить любой цели и превращаться в страницы разных цветов. И поскольку количество комбинаций бесконечно, у меня при игре создается впечатление бесконечности ”.

24 . Согласно соответствующему замечанию Юнга (1912, стр. 2), это переворачивание делает возможным, посредством дальнейшей мифической сублимации, связать жизнь героя с путем солнца.

25 . Сюда относится вторая часть нашей схемы: добровольное половое воздержание или насильственное разлучение родителей, естественно приводящее к чудесному зачатию и непорочному зачатию матерью. Фантазии об аборте, особенно отчетливые в легенде о Зороастре, здесь уместны — как, возможно, и герои, преждевременно извлеченные из утробы матери, такие как Сигурт (Дж. Гримм, 1875, 322), Тристан (согласно Эйлхарту фон Обергу, двенадцатый век [1969]), Викрамадитья (индийский царь, IV-V века) и другие.

26 . Очевидно, размышляя в полном соответствии с нашим подходом, римский поэт Лукреций сравнивает рождение с кораблекрушением: “Взгляните на маленького мальчика: вот он лежит, как моряк, выброшенный на берег яростью волн, обнаженный, на земле и беспомощный, когда природа впервые болезненно вырвала его из чрева матери. Он наполняет место своего рождения жалобными криками — и не без оснований, учитывая все трудности, ожидающие его в жизни” (*De rerum natura* [О природе вещей] 5.222–27). Похожие комментарии о природе встречаются в первой версии “Разбойников” Шиллера: “Она дала нам дух воображения и поместила нас, нагих и жалких, на берегу этого великого океана: мира. Пусть плывет тот, кто умеет плавать, а кто слишком неуклюж, пусть тонет!”

27 . Ср. представление об этих отношениях и их психологических последствиях (Фрейд, 1900, 172 и далее).

28 . Некоторые мифы создают впечатление, что любовная связь с матерью была устранена, будучи слишком нежелательной для сознания определенных периодов или народов. Следы этого удаления все еще очевидны, если сравнить разные мифы или разные версии одного и того же мифа. Например, в версии Геродота Кир является сыном дочери Астиага; но согласно сообщению Ктесия, Кир делает дочь Астиага, которую он завоевывает, своей женой и убивает ее мужа (который в переводе Геродота является его отцом). Ср. Хюсинг 1906, гл. 9. Сравнение легенды о Дарабе с очень похожей легендой о святом Григории также служит для того, чтобы показать, что в истории о Дарабе инцест с матерью, который в остальном предшествует признанию сына, является просто опущено; здесь, напротив, распознавание предотвращает инцест. Такое ослабление может быть изучено *in statu nascendi* в мифе о Телефосе, где герой женат на своей матери, но узнает ее до совершения инцеста.

Ср. также статью 1912a, где тема инцеста, упомянутая здесь лишь вскользь, рассматривается подробно и где, хотя здесь и игнорируется, рассматриваются многие пути, ведущие к этой теме.

В статье 1911a я более подробно останавливаюсь на связи мотива Эдипа с мифом о рождении героя. Там я объясняю циклическую природу легенды о Лоэнгрине в терминах идентификации с отцом, на которую указал Фрейд (ср. Rank 1911a, 96, 99 и 131). Таким образом, мы можем объяснить идентичность отца и сына, наблюдаемую во многих легендах, дублирование историй их жизни, тот факт, что герой иногда раскрывается только в зрелом возрасте, и тесную связь рождения и смерти в мотиве разоблачения. (О воде как воде смерти см. Rank 1911a, гл. 4.) Юнг, который в “типичной судьбе героя” видит отражение человеческого либидо и его типичных результатов, поместил эту тему в центр своего анализа как фантазию о возрождении и подчинил ее мотиву инцеста. Таким образом, он хочет объяснить не только рождение героя и его особые символические характеристики, но и мотив двух матерей героя, утверждая, что рождение героя происходит в контексте мистических церемоний, касающихся возрождения через мать-супругу (1912, 356).

29 . В некоторых более поздних формах легенды (Ромул, Кир) рационалистическая интерпретация попыталась сделать это “чудо” правдоподобным, присвоив женщинам имена животных (греческое Сунпо и персидское Spako, “собака”; латинское Lupa, “волчица”), благодаря чему в легенду якобы были добавлены чудесные дополнительные черты. Здесь следует также указать, что многие буржуазные фамилии не только выдают тотемистическое происхождение — Fuchs (лиса), Wolf (волчица), Bär (медведь) и т.д. — Но и, по-видимому, соответствуют деградировавшей роли отца, например, Фишер (рыбак), Мюллер (мельник), Шнайдер (портной).

О животных в легендах об экспозиции см. Bauer 1882, 574 и далее.; Goldziher 1876, 274; и обсуждение Ромула в Liebrecht 1879. Относительно тотемистической основы римской волчицы см. Jones 1912, 57ff. Дятел в легенде о Ромуле обсуждается Юнгом (1912, 382 и далее). Общее обсуждение животных в легендах о разоблачении представлено в De Gubernatis 1872.

30 . Здесь мы должны отметить древнегерманский обычай выставлять новорожденного ребенка в Рейне на щите в связи с признанием отцовства (ср. Civilli 1912). (Аналогичный обычай существует у баньяро в Центральной Африке, см. Speke 1912, 444.) Например, при рождении ребенка, когда кельт сомневался в его отцовстве, он помещал его на большом щите в ближайшую реку. Если волны выносили ребенка на берег, он считался законнорожденным, но если ребенок погибал, он считался незаконнорожденным, и мать тоже казнили (ср. Хелбинг). Также уместен широко распространенный среди германских народов обычай поднимать ребенка на руки. Он полностью соответствует римскому обычаю *liberos tollere, suscipere* (поднимать или уносить детей). Ребенок, лежавший на полу, был либо поднят отцом, либо выставлен на всеобщее обозрение; ср. древнескандинавское “ут бера”, “ут каста” (выносить, выбрасывать). Ср. также работу Неймарка (1918, 13, 28) — весьма актуальную для нашего исследования и в нескольких других отношениях.

Как и сам мотив разоблачения, Фрейзер хочет объяснить типичную среду, воду, с точки зрения обычаев, которые не были поняты психологически: как напоминание о водных испытаниях, устраиваемых для демонстрации законности — которые сами по себе являются всего лишь ритуалом, соответствующим символическому значению рождения, присущему обнажению в воде. В этой связи ср. также роль воды в разыгрываемых рождениях, обнаруживаемую в церемониях перерождения (Захария) .

31 . В ветхозаветной традиции мифическое изгнание сына очень важно, о чем свидетельствуют странствия Каина, братоубийцы, изгнанного Богом Отцом, а также рассказы об Измаиле и Иакове, которым приходится служить за границей. Также актуальной в этом контексте является легенда о потерянном сыне, которая до сих пор находит отклик у Шекспира (сын Глостера Эдгар в “Короле Лире”), Шиллера (Карл Мур) и во многих других произведениях.

32 . В качестве своего рода мести за неограниченные привилегии отца мы отмечаем “обычай, наблюдаемый у многих народов, устранять стариков, будь то путем их убийства, как это происходит среди североамериканских эскимосов и гренландцев — сын вешает своего отца, когда тот стар и бесполезен, — или путем их разоблачения, как у чьяппавере Северной Америки” (Nejmark 1918, 2). Тот факт, что у многих народов сын был обязан убить своего болезненного, старого отца (Неджмарк, 1918, 4), может быть понят только как сознательный отголосок тотемного жертвоприношения.

33 . Механизм этого сопротивления представлен во фрейдовском анализе "Гамлета" (1900, 183, примечание).

34 . Относительно “дедушки” см. также Фрейд 1909с, 73 и далее. и статьи Джонса (1913), Абрахама (1913) и Ференци (1913).

35 . Помимо других широко распространенных групп легенд (обсуждаемых в Rank 1912а, гл. 11), сюда относится особенно широко распространенная история о новорожденном мальчике, о котором предсказано, что он станет зятем и наследником определенного правителя или могущественного человека, и который в конце концов достигает этого, несмотря на многочисленные преследования. Эта сказка встречается в большом количестве вариантов. Келер (1898, 2: 357 и далее.) предоставляет подробную информацию о литературе, рассказывающей о широком распространении этой сказки. Ср. также Вацлав 1920, 22-40.

36 . Такая ассоциация отца с Богом (Небесным Отцом и т.д.) встречается, согласно Фрейду, в фантазиях нормальной и патологической психической жизни так же часто, как и идентификация правителя с отцом. Здесь мы также должны вспомнить, что почти каждый народ ведет свое происхождение от своего бога. Кроме того, психологическое понимание тотемизма, вне всякого сомнения, установило, что первая концепция Бога развилась из представления об отце (Фрейд, 1913а).

37 . Здесь можно отметить забавный пример, недавно опубликованный в газетах, о бессознательном юморе детей. Один политик объяснил своему маленькому сыну, что тиран - это человек, который заставляет других выполнять его волю, не считаясь с их желаниями. “Так, - сказал мальчик, - значит, вы с мамой тоже тираны!”

38 . Cf. M. Müller 1869, 2:20ff. Что касается различных возможных результатов этой ориентации, см. Rank 1912а, 86ff. Дальнейшая лингвистическая информация, проанализированная в свете изучения сексуальности, приведена в работе Герсона 1920, 273.

39 . Ср. знаменитый суд Соломона (1 Царств 3:16-28), основная тема которого - обмен детьми - тесно связана с семейным романом.

40 . Ср. Мейер 1905, 640: “Предположительно, Моисей изначально был сыном дочери тирана (ныне его приемной матери) и, вероятно, божественного происхождения”. В Ветхом Завете повеление лишить его жизни используется для изображения бедствия израильтян и распространяется на всех мальчиков. Дочь фараона, которая спасает его и воспитывает как своего ребенка, одновременно берет на себя роль божества-спасителя, которое в остальном появляется отдельно. Необходимая смерть тирана также имеет место, но здесь она распространяется и на его преемника, который погибает в волнах Красного моря.

41 . Возможно, это основано на том факте, что обычай, учитывая осознание поступка, требует умеренной компенсации в его мотивации, в то время как миф повествует о поступке только как о прошлом, доисторическом событии, но поэтому может свободно мотивировать его.

42 . У баганды повитуха душит первенца царя, говоря, что ребенок родился мертвым. Ср. Также предыдущее обсуждение послета.

43 . В средневековых легендах ожерелья и другие амулеты также помогают распознавать подкидышей (и предотвращать кровосмешение).

44 . В то время как Грессманн (1913, 3) утверждает, что легенда о разоблачении находится в непримиримом противоречии с легендой о вытаскивании ребенка из воды и, следовательно, старше, Мейер (1906, 48), который указал на эти противоречия, утверждает, что то, что первоначально рассказывалось о мальчике Моисее, позже было распространено на всех детей, а затем и на весь народ, как одновременная мотивация исхода из Египта.

Как и история исхода из Египта, пересечение Красного моря, которое связывает мотив разоблачения с историей потопа, представляет собой великолепную проекцию от отдельного героя ко всему народу; миф, по—видимому, следует по следам реального события - фактического переселения людей.

45 . Что касается мотива великого потопа, ср. Иеремиас 1906, 226 и далее., и заключение Лессмана 1906, которое предполагает, что легенда о потопе, возможно, возникла как вариант легенды о нахождении в воде. В качестве характерных переходных примеров следует упомянуть легенду о потопе, рассказанную Бадером (Badische Volkssagen [Народные сказки Бадена]): однажды, когда Затонувшую долину затопило во время шторма, маленький мальчик был найден плавающим по воде в колыбели, и кошка чудесным образом спасла его. Похожая легенда о потопе встречается у Дж. Гримма, 1875, 2: 821, в которой ребенок остается висеть в своей колыбели в кроне дерева. В этой связи примечательно, что покрытый смолой сундук, в котором Ной плывет по воде, обозначен тем же еврейским словом тебах, что и сосуд, в котором обнажен юный Моисей (Иеремиас 1906, 250). Интересно, что в одной сказке о мексиканских уичолях боги велели человеку построить сундук размером с его тело, сделать его водонепроницаемым и спастись внутри в сопровождении козы (Фрейзер, 1919).

46 . Поздние еврейские дополнения также уменьшают это различие, поскольку рассказывают, что до потопа практиковались магические искусства, чтобы дети оставались в утробе матери всего несколько дней, а не девять месяцев (воздействие), и чтобы они могли ходить и говорить сразу после рождения, как взрослые (Гинзберг, 1909). (Девкалион тоже девять дней и ночей плавает в сундуке на воде.) Точно так же Пима (Фрейзер 1919, 1: 284) повествует о том, что “Старший брат”, который спасается в “черном доме”, затем создает чудесного молодого человека, у которого через четыре месяца рождается ребенок от его первой жены, через три месяца ребенок от его второй жены и так далее, пока у него не родится ребенок от его последней жены в день его свадьбы; согласно воле “Старшего брата”, это вызывает потоп (точно так же, как в еврейской легенде).

47 . В разделе 1912b я попытался представить психологические взаимосвязи между мифом о разоблачении, легендой о потопе и мифом о поглощенном герое. Ср. Также раздел 1919, гл. 7.

48 . О мифологических взаимоотношениях см. Х. Шмидт, 1907.

49 . Сюда относятся оплодотворение через глотание, рождение через разрезание брюшка (Красная Шапочка), рождение через выплевывание (Кронос) и анальное рождение (ср. Фробениус 1904, 90, 92, 125). Ср. Также ранг 1911b.

50 . В индийской легенде о потопе, что нетипично, именно волшебная рыба доставляет ковчег Ману на гору, где он спасается.

51 . Четырехлетняя девочка, озабоченная вопросом рождения, рассказала Юнгу следующий сон (1910, 46): “Прошлой ночью мне приснился Ноев ковчег, и в нем было много маленьких

животных, а под ним было покрытие. Она открылась, и все зверюшки вывалились наружу”. Ср. Также интересные фантазии о рождении пациентки с деменцией praesox, проанализированные Шпильрейн (1911, 367 и далее): для нее, например, корабль в опасности символизировал аборт.

52 . Согласно Хоммелю (1919), матка как животное понятие является широко распространенным. Таким образом, Анаксимандр, используя старую микрокосмическую символическую систему, сравнивает матку с акулой. Следует также упомянуть жабу как символ матки; этот символ до сих пор встречается в Баварии в виде даров по обету (для плодородия).

53 . Мотив спасения затем становится одним из самых популярных реквизитов “сказок на удачу” (Вундт, 1905), таких как “Дьявол с тремя золотыми волосами” (Гримм и Гримм, 1885, № 29), очень похожая ”Легенда об императоре Генрихе III“ (Гримм и Гримм, 1818, 2:177), ”Вассерпетер“ с его многочисленными вариантами (Гримм и Гримм, 1818, 3:103 и далее.), ”Фундевогель“ (Гримм и Гримм, 1885, № 51), ”Три птички“ (Гримм и Гримм, 1885, № 96) и ”Король Золотой горы“ (Гримм и Гримм, 1885, № 92) с их параллелями; это относится также к нескольким иностранным народным сказкам, рассмотренным в заключении Бауэра, 1882. Ср. также Hahn 1864, особенно nos. 20 и 69, но также 4, 8, 27 и 42.

54 . Эти идеи, вытекающие из нашего понимания формирования фантазий и симптомов, впервые были плодотворно использованы Фрейдом (1909e). Следуя предложениям Фрейда, я попытался применить эту перспективу как средство понимания эпической поэзии (Rank, 1917); эта статья задумана как введение в психологию эпической народной поэзии .

55 . Достаточно вспомнить многочисленных героев, извлеченных из утробы матери, “рожденных не женщинами” (Сигурд, Викрамадитья, Макдафф).

56 . Ср. концепцию Фрейда о физиологической тревоге, испытываемой при акте рождения, как модели всех последующих тревог в жизни.

57 . Здесь мы обнаруживаем связь с темой близнецов, где мы, кажется, узнаем двух мальчиков, родившихся одновременно, один из которых умирает ради другого, будь то сразу после рождения или позже, и чьи родители в мифах кажутся разделенными на две или более группы родителей.

58 . История юности Сигурда, изложенная в "Вельсунгасаге" (ср. Rassmann 1858, 1: 99), очень напоминает ктесийскую версию легенды о Кире, повествующую нам о чудесной карьере другого героя вместе с ее рациональной перестройкой (ср. также Bauer 1882, 554 и далее.). Также библейская история Иосифа (Исход 37-50) — с разоблачением, жертвоприношением животных, снами, сомнительными братьями и сказочной карьерой героя — по-видимому, относится к этому типу мифов. Согласно Вундту (1905, 417), история Иосифа в своих основных чертах основана на египетской сказке; ср. Эрман 1905, 505 и далее., и Масперо 1906, 6 и далее. Аналогичный материал также встречается в индийской сказке и, таким образом, вероятно, основан на широко распространенной азиатской фольклорной традиции.

59 . Здесь, во избежание недоразумений, представляется необходимым подчеркнуть историческое ядро некоторых героических мифов. Кир, как показывают древние надписи (ср. Duncker 1880, 289 и Bauer 1882, 498), происходил из старинного наследственного королевского дома. Целью мифа не могло быть возвеличивание происхождения Кира, и наша интерпретация не является попыткой установить низкое происхождение. Аналогичные условия преобладают в

случае Саргона, чей царственный отец также известен (ср. Иеремия 1906, 410, примечание). Тем не менее, один историк пишет о Саргоне: “Он, очевидно, не был благородного происхождения, иначе о его рождении и юности не могла бы быть сложена такая легенда” (Ungnad, 1905). Этнолог Фрейзер тоже рассматривает надпись Саргона как подтверждение его незаконного рождения, но было бы грубой ошибкой рассматривать нашу интерпретацию как аргумент в пользу этой интерпретации. Очевидное противоречие, которое могло бы быть выдвинуто против нашего объяснения при другом способе интерпретации, становится доказательством его правильности, потому что не герой, а обычный человек создает миф и тенденциозно раскрашивает его в оправдание своих собственных детских фантазий. Стало ясно, что отрицание отца и происхождения от него является сущностной основой семейного романа. Только на основе этой более или менее обширной привязки фантастических мотивов к реальному ядру мы можем понять перенос мифических черт на исторических персонажей. (О Юлии Цезаре, Августе и других см. Usener 1904, 271.)

60 . Это отождествление семей прослеживается до мельчайших деталей в некоторых мифах, как, например, в мифе об Эдипе, где одна царская пара соответствует другой, и где даже пастух, принимающий младенца на обозрение, имеет своего точного двойника в лице пастуха, которому он доверяет спасение мальчика.

61 . Узенер (1897, 53): “Мы можем без колебаний считать Тери матерью Ареса, а не кормилицей. Разногласия в более ранней и более поздней общегреческой легенде о матери божества обычно разрешаются признанием матери, найденной в общегреческой легенде, и понижением статуса матери, найденной в местной традиции. Таким образом, компенсация Леде как матери Елены производится в “Аттической и эпической легенде о Немезиде”: Леда находит яйцо Немезиды и растит Елену, вылупившуюся из яйца, в качестве своей приемной матери. Фиона по-прежнему является матерью Диониса для Пиндара (Пифионики, 3.99), но Паньясис, отдавая Семеле должное, уже называл Фиону кормилицей Диониса.

62 . Аист также известен в мифологии как приносящий детей. Сике (1892, 26) указывает, что во многих регионах и странах лебедь играет эту роль. Спасение и дальнейшая защита героя птицей не редкость; сравните Гильгамеша, Зала и Кикноса (которого мать бросает у моря, и его вскармливает лебедь, в то время как его сын Теннес плавает в сундуке на воде). Относительно психологического значения басни об аисте см. Фрейд 1909b, 159ff.

Здесь следует отметить еще одно значение басни об аисте, показывающее, что, по сути, басня содержит в себе семейный роман. Учитывая, что аист должен сначала принести детей, изначально они не принадлежат родителям (семье), и этот факт служит для индивидуальных фантазий о происхождении и, очень часто, для устранения тревожащего соперничества братьев и сестер, чье появление или неявка (исчезновение или появление в другом доме), по-видимому, полностью зависит от индивидуальной прихоти. Сравните, например, фантазию о спуске пациентки Бинсвангера Ирмы (Binswanger 1909, 294), которая вспоминала, что в возрасте трех или четырех лет всегда верила, “что она, должно быть, была слишком тяжелой для аиста, поэтому он оставил ее с матерью, а не в соседнем дворце. Она верила, что на самом деле была принцессой.

Таким образом, басня об аисте делает возможным весьма разнообразное развитие семейного романа, и упорное сохранение детьми этой веры, отвергаемой родителями как “нянькины сказки”, основано не в последнюю очередь на том факте, что она позволяет ребенку принижать

роль родителей до роли просто случайных опекунов, не имеющих больше никаких прав на ребенка.

63 . Во многих мифах красноречиво говорится, что мать “прятала” ребенка (около трех месяцев) до тех пор, пока это было уже невозможно.

64 . Ср. авраам, 1909, 40. Риклин (1908, 74) сообщает о подобном заблуждении у подкидыша.

Однажды у меня была возможность проанализировать заблуждение молодой матери, которая верила, что ее ребенка обменяли. Я пришел к выводу, что в основе бреда лежал ее собственный семейный роман, переданный следующему поколению (идентификация с матерью). (Анализ, к сожалению, был прерван войной.) Обмен детьми, фигурирующий здесь как иллюзия, является типичным мотивом в мифе о герое (Кире и т.д.). Вспомним также обсуждение суда Соломона в этом томе.

65 . Определенные условия его возникновения исследованы Дойчем (1922).

66 . Женский тип семейного романа, каким он предстает перед нами в данном случае со своей асоциальной стороны, также в отдельных случаях передавался как героический миф. История о царице Семирамиде гласит (Диодор 11.4), что ее мать, богиня Деркетос, к своему стыду, оставила ребенка в бесплодной и каменистой местности, где его выкормили голуби и нашли пастухи. Они отдали ее надсмотрщику за царскими стадами, бездетному Симнасу, который воспитал ее как собственную дочь. Он назвал ее Семирамидой — “голубка” на древнесирийском языке. Ее дальнейшая карьера и автократическое правление, достигнутые благодаря ее мужской энергии, известны истории. Другие мифы о разоблачении рассказывают об Аталанте, Кибеле и Европе (ср. Roscher, 1900).

67 . Конечно, многие анархисты - параноики, а другие анархисты становятся обычными преступниками; ср. Penta 1897.

68 . Это особенно очевидно в мифах о греческих богах, где сын (Кронос, Зевс) должен сначала устранить отца, прежде чем вступить в его правление. Форма удаления, а именно кастрация, очевидно, является самым сильным выражением бунта против отца, но в то же время является доказательством его сексуального происхождения. Относительно мстительного характера этой кастрации, а также инфантильного значения всего комплекса см. Фрейд 1909b и 1909c, и Федерн 1920.

69 . Основываясь на этих чертах, ее биограф Анри д'Альмерас (1910) приходит к выводу, что ее поступок был результатом истерии. Ср. также описание Мишле своей одинокой юности (1854).

70 . Ср. Замечания Бернштейна о знаменитом анархисте Мосте (1913): “Чего ему не хватало, так это внутреннего контроля — недостаток, возможно, связанный с тем фактом, что в детстве он очень рано потерял мать, ненавидел мачеху и комика в своем отце. Каким бы рискованным ни было делать общие выводы из собственного опыта, каким бы многочисленным он ни был, я должен отметить, что всякий раз, когда я сталкивался с людьми с этим дефектом, в дальнейших разговорах всегда упоминалась их молодость, и выяснялось, что у них не было психологических отношений со своими родителями ”.

71 . Обратите внимание на контраст между Теллем и Паррисидой в "Вильгельме Телле" Шиллера (ср. Rank 1912a, 111 и далее).

72 . Ср. неудачную попытку убийства Татьяны Леонтьев и ее подробное психологическое объяснение в статье “женщины-убийцы” (Виттельс, 1909).

73 . Тесная бессознательная связь между спасением и рождением показана в случае, представленном мне Ференци, в котором человек, спасший жизнь, возведен в ранг отца: пациент, который позже страдал сексуальной импотенцией, упал в воду в возрасте восьми лет и был спасен бедным рыбаком. В течение многих лет он страдал от необъяснимой тревоги, опасаясь, что снова столкнется с этим человеком. Он обвинял себя безудержно, почти навязчиво. И все же он никогда не мог заставить себя послать этому человеку крупную сумму денег, “хотя был обязан ему жизнью”. Он просто посылал небольшую сумму каждый год. В ходе анализа было выявлено, что все эти чувства на самом деле относились к настоящему отцу, на котором он был заиклен во всех своих положительных и отрицательных эмоциях. В детстве он обожал своего отца (экзальтация), но тот плохо с ним обращался. Позже он стал очень амбициозным и стыдился своего низкого происхождения (семейный роман). Таким образом, отец стал “бедным рыбаком, которому он был обязан своей жизнью”, а рыбак стал средоточием его взаимно конфликтующих аффектов, на самом деле относящихся к отцу.

Языковые отношения свидетельствуют о глубокой и древней связи между спасением и продолжением рода; Келлер (1891, 228) связывает греческий палладион (статуя Афины-защитника) с ивритским *pālat* (спасаться, спасаться), ивритским *pelētāh* (спасение) и вавилонско-ассирийским *balātu* (выжить).

Пьеса в "Гамлете"

1 . Ср. Фрейд 1900, 183 и далее, примечание (Freud [1900] 1914, 199ff., примечание); Ранк 1909; Джонс 1910b; Ранк 1912a (1992), гл. 2 и 6.

2 . Далее, именно Гамлет декламировал начало отрывка, который должен был произнести актер.

3 . Джонс (1910b) подробно развил эту идею.

4 . Ср. отсылку Джонса (1910b) к речи актера и эпизоду с Фортинбрасом.

5 . Непосредственно перед началом пьесы, в разговоре с Офелией, Шекспир очень ловко позволяет Гамлету приблизить смерть своего отца к непосредственной временной близости: “Мой отец умер в течение двух часов” (3.2).

6 . В постановках, которые я иногда наблюдал, умный режиссер подчеркивал эту индивидуальность, заставляя убийцу, чьи “черные мысли” (3.2) подчеркнуты Шекспиром, появляться в черном — соответствующем черному цвету, который Гамлет носил на протяжении всей драмы. Ср. также характеристику убийцы Приама, “сурового Пирра, того, чьи соболиные руки, / Черные, как его цель, делали ночь похожей” (2.2).

7 . Возможно, стоит отметить, что в дополнение к перечисляемым им внешним причинам (4.7) внутренние запреты также мешают Клавдию устранить столь опасного для него Гамлета. Тот факт, что Гамлет в конце концов погибает из—за действий Клавдия, который использует Лаэрта только как орудие и втайне надеется избавиться и от этого врага, ясно выражен в сцене дуэли (Лаэрт: “... король, виноват король” [5.2]) .

- 8 . Точно так же он уже был предупрежден призраком своего отца: “Не оскверняй свой разум и не позволяй своей душе что-либо замышлять против твоей матери” (1.5).
- 9 . Эти замечания можно истолковать только как предположение, что здесь убийство Полония представляет собой желаемое убийство короля, поскольку Гамлет должен действительно знать, что короля нет рядом: он только что наблюдал за королем в молитве и также узнал бы голос Полония, когда старик взывает о помощи. Более того, он уже знаком с Полонием как с подслушивающим (3.1), хотя в той сцене он не заметил царя. Также король комментирует: “Так было бы и с нами, если бы мы были там” (4.1).
- 10 . Как он комментирует Гамлету незадолго до представления (3.2), он когда-то играл Юлия Цезаря, которого убил его сын Брут.
- 11 . Учитывая содержание пьесы, а также молитву Клавдия (3.3), это составляет главное преступление и главный источник вины. Соответственно, в конце драмы появляется молодой Фортинбрас, который прямо обозначен как наследник (5.2). (После 4.4 он также служит моделью для Гамлета, побуждая его к действию.)
- 12 . Джонс (1910b) ранее упоминал об этом значении Полония.
- 13 . Есть достаточно оснований для утверждения, что это “подслушивание” на самом деле касается полового акта. Это ясно выражено в источнике Шекспира: “Согласно рассказу Саксона, король решает проверить подлинность слабоумия Гамлета с помощью чувственного удовольствия. В лесу, как бы случайно, Гамлет остается наедине с молодой женщиной, чтобы можно было наблюдать за его поведением в любви и в половом акте” (Rank 1912a, 225; 1992, 182). Это соответствует сцене в драме, где король призывает друзей Гамлета “воплотить свою цель в этих удовольствиях” (3.1). Однако Гамлет увозит ее в отдаленное место, где вступает с ней в половую связь вдали от посторонних глаз, и клянется молодой женщине, которую знает с детства, хранить тайну. Здесь легко распознать первоначальный источник встречи с Офелией, где происходит подслушивание” (Rank 1912a, 225; 1992, 182).
- 14 . В одном из своих ранних произведений, “Ричарде III”, Шекспир уже дает мощную трактовку той же темы — завоевание вдовы у гроба ее мужа (1.2).
- 15 . В конце драмы король также непреднамеренно отравляет королеву. Подобно убитому старому королю, из-за которого все это происходит, все умирают, отравленные Клавдием.
- 16 . Джонс (1914).
- 17 . Джонс (1914, 62) демонстрирует наличие этой черты в легенде.
- 18 . Непосредственно перед появлением персонажа, который отравит короля, Гамлет неприлично каламбурил Офелии: “Тебе стоило бы стона, чтобы снять с меня остроту” (3.2).
- 19 . Ср. также ранг 1918, 79ff.
- 20 . Это объясняет, почему Шекспир сыграл призрак отца Гамлета, а не роль самого Гамлета, как можно было бы ожидать (Rank 1912a, 232; 1992, 187-88).

21 . Я знаю семью, в которой старший сын — подросток, несколько невротичный, но склонный к поэзии — написал драму в честь дня рождения своего отца: в спектакле он сам сыграл роль отца.

22 . Здесь мы видим расхождение в важном нарциссическом механизме драматического искусства, о котором мы не будем больше ничего комментировать в этом контексте. Немецкие слова Zuschauer (зритель) и Schauspiel (драма) уже предполагают, что именно через наблюдение (Schauen) зрители действительно получают удовлетворение. Заслуживает внимания, но понятный в этом контексте, тот факт, что при анализе снов о театре (цирке, представлениях в целом) неоднократно оказывается, что они возникли в результате подслушивания супружеских отношений родителей, как ясно из некоторых типичных, заметных деталей.

Список литературы

Abraham, Karl. 1909. Traum und Mythos: Eine Studie zur Völkerpsychologie [Dream and myth: A study in ethnopsychology]. 2-е изд. Вена. 1922.

———. 1913. Über eine konstitutionelle Grundlage der lokomotorischen Angst. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 1, no. 2:143–50.

———. 1922. Фатерретунг и Ватерморг в невротической фантазии Ребенка [Спасение отца и отцеубийство в невротических фантазийных структурах]. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 8:71–77.

Alméras, Henri d'. 1910. Шарлотта Корде, документы современников [Шарлотта Корде по документам современности]. Paris: Libraire des annales.

Амелунг, Артур и Оскар Янике, ред. 1871. Ortnit und die Wolfdietriche [Ortnit and the Wolfdietrichs]. Berlin: Weidmann.

Асбьернсон, Питер и Йорген Мо. 1896. Норвежские народные сказки. Кристиания: Ашехуг.

Баб. 1906. Статья. Zeitschrift für Ethnologie.

Бастиян, Адольф. 1868. Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit [Consistency and variability in the races of mankind]. Berlin: Reimer.

Bauer, Adolf. 1882. Die Kyrossage und Verwandtes [Легенда о Кире и связанные с ней материалы]. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 100:495ff.

———. 1891. Статья. Zeitschrift für das österreichische Gymnasium, 161ff.

Becker, Johann H. 1891. Die Zwillingsage als Schlüssel zur Deutung urzeitlicher Überlieferung [The twin legend as the key to the interpretation of ancient texts]. Лейпциг: Фок.

Бир, Б. 1859. Das Leben Abrahams nach der Auffassung der jüdischen Sage [The life of Abraham according to Jewish legend]. Leipzig: Leiner.

Беллуччи, Г. 1910. La placenta nelle tradizioni italiane e nell'etnografia [Планта в итальянских обычаях и этнографии]. *Archivi per l'antropologia e la etnografia italiana* 40, nos. 3–4.

Бенфей, Теодор. 1859. *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen, und Erzählungen* [Pančatantra: Five books of Indian fables, folktales, and stories]. Leipzig: Brockhaus.

Бергель, Джозеф, 1882. *Mythologie der alten Hebräer* [Mythology of the ancient Hebrews]. Leipzig: Friedrich.

Berger, Alfred, Freiherr von. 1904. Статья. *Feuilleton, Neue Freie Presse*, November 6.

Bernstein, Eduard. 1913. Эйниге Эриннерунген у Августа Бебеля [Некоторые воспоминания об Августе Бебеле]. *Frankfurter Zeitung*, August 24.

Бете, Эрих. 1891. Фиванские героические песни. Leipzig: Hirzel.

Биддульф, Джон. 1880. Племена индуистского куша. Калькутта: офис суперинтенданта государственной типографии.

Binswanger, Ludwig. 1909. Версук эйнер Истериоанализ [К анализу случая истерии]. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. 1.

Böklen, Ernst. 1913. *Die Unglückszahl Dreizehn* [Несчастливое число тринадцать]. Leipzig: Hinrichs.

Braun, Julius. 1864. *Naturgeschichte der Sage: Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, und Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel* [Natural history of legend: The reduction of all religious ideas, legends, and systems to their common family tree and ultimate roots]. Leipzig: Danz.

Браунс, Эмма, 1885 год. *Japanische Märchen und Sagen* [Japanese folktales and legends]. Glogau: Flemming.

Бродбек, Адольф. 1893. *Зороастр*. Leipzig: Friedrich.

Brugsch, Heinrich. 1885. *Религия и мифология древних египтян*. Leipzig: Hinrichs.

———. 1891. *Die Ägyptologie* [Egyptology]. Leipzig: Friedrich.

Бадж, Э. А. Уоллис. 1902. История Египта от конца периода неолита до смерти Клеопатры VII, до н.э. 30. Книги о Египте и Халдее, том 9. Лондон: Киган и Пол.

Кассель, Дэвид, 1886 год. *Hebräisch-Deutsches Wörterbuch* [Hebrew-German dictionary]. Ober-Glogau: Handel.

Отбивная, Максимум 1907 года. *Erläuterungen zu Wagners Tondramen* [Explanations on Wagner's operas]. Leipzig: Reclam.

Сивилли, Р. 1912. Суд над Рейном и легитимация детей в результате тяжких испытаний. *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris* 6, ser. 3:80–88.

Классный. Статья. *Verhandlungen der Kieler Philologischen Versammlung*.

Кокс, Джордж. 1870. *Мифология арийских народов*. Лондон: Лонгманс.

De Gubernatis, Angelo. 1872. Зоологическая мифология. London: Trübner.

Deutsch, Helene. 1922. Über die pathologische Lüge [On the pathological lie]. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 8:153–67.

Дункер, Максимум 1880 лет. Geschichte des Alterthums [Ancient history]. Leipzig: Duncker & Humboldt.

Дютуа, Юлиус. 1906. Das Leben des Buddha [The life of Buddha]. Лейпциг: Lotus.

Ebers, Georg. 1881. Дурх Госен зум Синай [Через Гесем к Синаю]. Leipzig: Engelmann.

Эренрайх, Пауль. 1910. Всеобщая мифология и ее этнологические основы [Электронный ресурс]. Mythologische Bibliothek 4, no. 1. Leipzig: Hinrichs.

Эйлхарт фон Оберг и Хадумод Буссманн. 1969. Продолжение: Синоптическое издание завершенных фрагментов. Tübingen: Niemeyer.

Эрман, Адольф. 1905. Египетская религия [The Egyptische Religion]. Berlin: Reimer.

Эте, Герман. 1871. Путешествия Саджида Баттала. Leipzig: Brockhaus.

Federn, Paul. 1920. К психологии революции: Общество безотцовщины [К психологии революции: Общество безотцовщины]. Vienna: Anzengruber.

Ferenczi, Sándor. 1913. Главная тема: “Гроссватер-комплекс” [О “дедушкином комплексе”]. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 1: 228–29. Reprinted in Sándor Ferenczi, Bausteine zur Psychoanalyse [Fundamentals of psychoanalysis] (Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927).

Фирдуси, Абул Касим. 1877. Хельденсаген Фирдуси [Героические саги о Фирдуси]. Перев. Adolf von Schack. Stuttgart: Cotta.

Фрейзер, Джеймс. 1911a. Магическое искусство и эволюция королей. Часть 1 “Золотой ветви”. Лондон: Макмиллан.

---. 1911b. Умиравший бог. Часть 3 “Золотой ветви”. Лондон: Макмиллан.

———. 1913. Бальдер Прекрасный: Европейские фестивали огня и учение о внешней душе. Часть 7 “Золотой ветви”. Лондон: Макмиллан.

———. 1919. Фольклор в Ветхом Завете. Лондон: Макмиллан.

Freud, Sigmund. 1900. Die Traumdeutung [Толкование сновидений]. Лейпциг и Вена: Deuticke. (4-е изд., 1914.)

———. 1905. Дрей Абхандлунген цур Сексуальная теория [Три очерка по теории сексуальности]. Лейпциг и Вена: Deuticke.

———. 1907. О психопатологии повседневной жизни. 2-е изд. Berlin: Karger .

---. 1909a. Истериические фантазии и их отношение к бисексуальности [Истериические фантазии и их связь с бисексуальностью]. Саммлунг кляйнер Шифтен цур Нейросенсорика [Меньшие труды по изучению неврозов], том. 2. Лейпциг и Вена: Deuticke.

---. 1909b. Über infantile sexuelle Theorie [Об инфантильных сексуальных теориях]. Саммлунг кляйнер Шифтен цур Нейросенсорика [Меньшие труды по изучению неврозов], том. 2. Лейпциг и Вена: Deuticke.

---. 1909c. Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [Analysis of the phobia of a five-year-old boy]. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, vol. 1.

---. 1909d. Allgemeines über den hysterischen Anfall [General comments on the hysterical attack]. Саммлунг кляйнер Шифтен цур Нейросенсорика [Меньшие труды по изучению неврозов], том. 2. Лейпциг и Вена: Deuticke.

---. 1909e. Der Dichter und das Phantasieren [The poet and fantasy activity]. Саммлунг кляйнер Шифтен цур Нейросенсорика [Меньшие труды по изучению неврозов], том. 2. Лейпциг и Вена: Deuticke.

———. 1910. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne [On a special type of object choice in the male]. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, vol. 2.

———. 1911. Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens [Formulation of the two principles of psychic process]. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, vol. 3.

---. 1913a. Totem und Tabu [Totem and taboo]. Leipzig: Heller.

---. 1913b. Animismus, Magia und Allmacht der Gedanken [Animismus, magic, and the всемогущество мыслей]. Imago 2:1–20. (Часть 3 от 1913a.)

———. 1917. Die dichterische Phantasietätigkeit [Poetic fantasy activity]. Изображение 5:372ff.

———. 1921. Массовая психология и ее анализ [Массовая психология и анализ эго]. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

———. 1959. Семейный роман. Стандартное издание Полного собрания психологических трудов Зигмунда Фрейда, том. 9. Пер. и ред. Джеймс Стрейчи. Лондон: Хогарт.

Friedrichs, Gustav. 1909. Grundlage, Entstehung und genaue Einzeldeutung der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen [Basis, origin, and precise individual interpretation of the best-known Germanic folktales, myths, and legends]. Leipzig: Heims.

Фробениус, Лео. 1904. Время Сонненготов [Эпоха бога солнца]. Berlin: Reimer.

Fürst, Julius. 1876. Hebräisch und Chaldäisches Wörterbuch über das Alte Testament [Hebrew and Chaldean dictionary of the Old Testament]. Leipzig: Tauchnitz.

Geibel, Emanuel. 1906. Классический сборник песен. Stuttgart: Cotta.

Герсон, Адольф. 1920. Sprachdenkmale aus deutscher Urzeit [Лингвистические документы германской предыстории]. Zeitschrift für Sexualwissenschaft, vol. 7.

Гинзберг, Луис. 1909. Легенды евреев. Перевод. Генриетта Шольд и Пауль Радин из немецкой рукописи. Hildesheim: Olms.

Goldziher, Ignaz. 1876. Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung [Myth among the Hebrews and its historical development]. Leipzig: Brockhaus.

Golther, Wolfgang. 1895. Handbuch der germanischen Mythologie [Handbook of Germanic mythology]. Leipzig: Hirzel.

Görre. 1813. Einleitung zum Lohengrin [Introduction to Lohengrin]. Heidelberg.

Грессман, Хьюго. 1913. Моисей и его время. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

———. 1914. Das Weihnachts-Evangelium [The Christmas gospel]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Grimm, Jakob. 1875. Deutsche Mythologie [German mythology]. 4-е изд. Berlin: Dümmler.

———. 1880. Geschichte der deutschen Sprache [History of the German language]. Leipzig: Hirzel.

Гримм, Якоб и Вильгельм Гриммы, 1818 год. Deutsche Sagen [German sagas]. Berlin.

———. 1885. Киндер-унд Хаусмархен [Народные сказки для детей и для дома]. Berlin: Dümmler.

Grimm, Wilhelm. Статья. Haupts Zeitschrift für das Altertum, vol. 12.

Grünbaum, Max. 1893. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde [New contributions to Semitic mythology]. Leiden: Brill.

Gruppe, Otto. 1899. Статья. Archiv für Religionswissenschaft, vol. 2.

———. 1906. Греческая мифология и история греческой религии. Мюнхен: Бек.

Gunkel, Hermann. 1903. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments [Toward a religious-historical conception of the New Testament]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gutschmied. 1880. Статья. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 34.

Hagen, Friedrich von der. 1846. Die Schwanensage [Легенда о лебеде]. Philologische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 31:513–77. Berlin.

———. 1937. Новое полное собрание народной литературы: сборник средневерхненемецких рассказов и юмористических повестей тринадцатого и четырнадцатого веков. Berlin: Wiedmannsche.

Hahn, Johann von. 1864. Griechische und albanesische Märchen [Greek and Albanian folktales]. Leipzig: Engelmann.

Харди, Роберт Спенс. 1853. Руководство по буддизму. Лондон: Партридж и Оуки.

Харпнер, Э. Т. 1890. Статья. Бейтраге цур Ассириология и семитский словарь [Вклад в ассириологию и семитскую лингвистику], изд. Delitzsch et al., 2:405ff. Leipzig: Hinrichs.

Хартленд, Эдвин С. 1894-96. Легенда о Персее. 3 тома. Лондон: Натт. Helbing, Franz. Geschichte der weiblichen Untreue [The history of female infidelity].

Холланд, Норман Н. 1966. Психоанализ и Шекспир. Нью-Йорк: Макгроу-Хилл.

Holtzmann, Adolf. 1846. Indische Sagen [Indian legends]. Karlsruhe: Holtz-mann.

Hommel, Fritz. 1885. История Вавилонии и Ассирии. Berlin: Grote.

Hüsing, Georg. 1906. Бейтраге цур Кирос-Мудрец [Вклад в легенду о Кире]. Berlin: Peiser.

———. 1909. Die iranische Überlieferung und das arische System [The Iranian records and the Aryan system]. Mythologische Bibliothek 4, no. 2. Leipzig: Hinrichs.

Immermann, Karl. 1841. Tristan und Isolde: Ein Gedicht in Romanzen [Tristan and Isolde: A poem in romances]. Düsseldorf: Schaub.

Issleib. 1908. Статья. Feuilleton, Frankfurter Zeitung, November 8.

Jacques, Norbert. 1909. Фуншал. Berlin: Fischer.

Jeremias, Alfred. 1905. Вавилонские материалы в Новом Завете [Электронный ресурс]. Leipzig: Hinrichs.

———. 1906. Дас Альте Завет им Личте древних ориентиров [Ветхий Завет в свете древней Азии]. 2-е изд. Leipzig: Hinrichs.

Йиричек, Отто. 1900. Деревушка в Иране. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 10:353ff.

———. 1908. Die deutsche Heldensage [Немецкая героическая сага]. Leipzig: Göschen.

Джонс, Эрнест. 1910a. Теория сновидений Фрейда. Американский журнал психиатрии (апрель): 283-308.

---. 1910b. Эдипов комплекс как объяснение тайны Гамлета. Американский журнал психологии, 21 января.

———. 1911. Проблема Гамлета и Эдипова комплекса [Проблема Гамлета и Эдипова комплекса]. Schriften zur angewandten Seelenkunde, vol. 10. Trans. P. Tausig .

———. 1912. Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens [The nightmare in its relations to certain types of medieval superstition]. Лейпциг и Вена: Deuticke.

———. 1913. Die Bedeutung des Grossvaters für das Schicksal des Einzelnen [The significance of the grandfather for the destiny of the individual]. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 1: 219–23.

———. 1914. Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr [Conception by the Virgin Mary via the ear]. Jahrbuch der Psychoanalyse, vol. 6.

Jülg, Bernhard. 1868. Mongolische Märchen [Mongolian folktales]. Innsbruck: Wagner.

Julien, Stanislas. 1877. Documents historiques sur les Tou-Kioue (Turcs) [Исторические документы о ту-киуэ (тюряках)]. Paris: Imprimerie Nationale.

Юнг, Карл. 1910. Über Konflikte der kindlichen Seele [On conflicts in the psyche of the child]. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, vol. 2.

———. 1912. Wandlungen und Symbole der Libido [Transformations and symbols of the libido]. Лейпциг и Вена: Deuticke.

Junghans, Hermann. 1879. Lohengrin: Der Ritter mit dem Schwan [Lohengrin: The Knight with the Swan]. Leipzig: Reclam.

Kampers, Franz. 1901. Александр Македонский и идея мировой империи в пророчестве и мудреце [Александр Македонский и идея мировой империи в пророчестве и легенде]. Freiburg: Herder.

Keller, Otto. 1891. Латинская народная этимология и связанные с ней материалы. Leipzig: Teubner.

Kleinpaul, Rudolf. 1898. Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage [Живые и мертвые в народных верованиях, религии и легендах]. Leipzig: Göschen.

Кнооп, Отто. 1885. Volkssagen und Erzählungen aus dem östlichen Hinterpommern [Folk legends and folktales from Eastern Transpommernia]. Posen: Jalowicz.

Köhler, Reinhold. 1898. Kleinere Schriften [Lesser writings]. Weimar: Felber.

Körte, A. 1915. Статья. Archiv für Religionswissenschaft, vol. 18.

Krauss, F. S. Folkloristisches von der Mutterschaft [The folklore of motherhood].

Kúnos, Ignác. 1905. Türkische Volksmärchen aus Stambul [Turkish folktales from Istanbul]. Leiden.

Куун, Геза и Игнац Гольдзихер, 1876 год. Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben [The soul-bird in Islamic folk belief]. Глобус 83, № 19.

Laistner, Ludwig. 1889. Das Rätsel der Sphinx [The riddle of the sphinx]. Berlin: Hertz.

Ландау, А. 1899. Статья. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, vol. 9 .

Lassen, Christian. 1858. Древняя история Индии [Электронный ресурс]. Leipzig: Kittler.

Лефманн, Саломон, пер. 1874. Лалита Вистара. Berlin: Dümmler.

———. 1890. Geschichte des alten Indien [History of ancient India]. Berlin.

Leo, Heinrich, trans. 1839. Беовульф. Halle: Anton.

Lessmann, Heinrich. 1906. Смерть Кира в Европе [Легенда о Кире в Европе]. Charlottenburg: Gertz.

———. 1908. Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung [Tasks and goals of comparative mythology]. Mythologische Bibliothek 1, no. 4. Leipzig: Hinrichs.

Леви, Людвиг. 1914. Сексуальный символизм Библии и Талмуда [The Sexualsymbolik der Bibel und des Talmuds]. Zeitschrift für Sexualwissenschaft 1: 318–26.

Liebrecht, Felix. 1879. Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze [On folklore: Old and new essays]. Heilbronn: Henninger.

Малверт, А. 1904. Наука и религия. Frankfurt.

Mannhardt, Wilhelm. 1858. Германские мифы. Berlin: Schneider.

Марморштейн, Артур. 1913. Движущие легенды в раввинской литературе [Легендарные мотивы в раввинской литературе]. Archiv für Religionswissenschaft 16, nos. 1 и 2.

Maspéro, Gaston. 1906. Народные сказки древнего Египта. 3-е изд. Париж: Гильмото.

Мейер, Эдуард. 1893. Geschichte des Altertums [History of antiquity], vol. 2. Stuttgart: Cotta.

———. 1905. Die Mosessage und die Leviten [Легенда о Моисее и левитах]. Berichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. 31.

———. 1906. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme [The Israelites and neighboring tribes]. Halle: Niemeyer.

———. 1913. Geschichte des Altertums [History of antiquity], vol. 5. Stuttgart: Cotta.

Michelet, Jules. 1854. Die Frauen der französischen Revolution [The women of the French revolution]. Brussels: Schnée.

Mommsen, Theodor. 1871. Die echte und die falsche Acca Larentia [The true and false Acca Larentia]. Berlin: Weidmann.

———. 1879. Römische Forschungen [Roman research]. Berlin: Weidmann.

———. 1881. Легенда о Ремусе. Берлин: Гермес.

Мухаммед, Гулам. 1905. Фестивали и фольклор Гилгита. Воспоминания Азиатского общества Бенгалии 1, № 7: 124 и далее.

Müllenhoff, Karl. Статья. Haupts Zeitschrift für das Altertum, vol. 6.

Müller, Karl. 1824. Die Dorier [Дорийцы]. Breslau: Max.

Müller, Max. 1869. Эссе. Leipzig: Engelmann.

Неймарк, 1918 год. Die geschichtliche Entwicklung des Deliktes der Aussetzung [The historical development of the crime of exposure]. Aarau.

Nöldeke, Theodor. 1878. Статья. Festschrift für Theodor Benfey. Göttingen: Peppmüller.

———. 1887. Aufsätze zur persischen Geschichte [Essays on Persian history]. Leipzig: Weigel.

Oldenburg, Hermann. 1899. Die Religion der Veda und des Buddhismus [Религия Вед и буддизма]. Aus Indien und Iran: Gesammelte Aufsätze [From India and Iran: Collected essays]. Berlin: Hertz.

Penta, Pasquale. 1897. Parricida paranoico [Paranoiac parricide]. Giornale per i medici periti.

Пайпер, Пол. 1889. Die Nibelungen [Die Nibelungs]. Берлин: Шпеманн.

Плосс, Герман, 1882. Дас Вид в Браухе и положении Фолькера: Антропологическая учеба [Ребенок в обычаях и традициях народов: антропологические исследования]. Berlin: Auerbach.

Preller, Ludwig. 1854. Греческая мифология. Berlin: Weidmann.

Preuschen, Erwin. 1902. Jesu Geburt in einer Höhle [The birth of Jesus in a cave]. Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft.

Pröhle, Heinrich. 1853. Статья. Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, vol. 1.

Прим, Ойген и Альберт Социн, 1854 год. Märchen für die Jugend [Folktales for children]. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.

———. 1887. Syrische Sagen und Märchen [Syrian legends and folktales]. Göttingen.

Ранк, Отто, 1907. Der Künstler: Ansätze zu einer Sexualpsychologie [The artist: Preliminaries to a sexual psychology]. Вена: Хеллер. (2-е и 3-е изд., 1918.)

———. 1909. Миф о рождении героя: вклад в психологическую интерпретацию мифа. Лейпциг и Вена: Deuticke.

---. 1911a. Сага о Лоэнгрине: вклад в представление темы и ее интерпретацию [Электронный ресурс]. Лейпциг и Вена: Deuticke.

---. 1911b. Фолькерпсихологические параллели детской сексуальной теории [Народно-психологические параллели детским сексуальным теориям]. Глава 6-я в звании 1919 года.

---. 1911c. Подтверждение Реттунгсфантазии [Доказательства фантазии о спасении]. Zentralblatt für Psychoanalyse, vol. 1.

---. 1912a. Дас инцестмотив в Дихтунг и мудреце [Тема инцеста в литературе и легендах]. Лейпциг и Вена: Дойтик .

---. 1912b. Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken [Символическое наслоение в сновидении наяву и повторение символического наслоения в мифическом мышлении]. Jahrbuch für psycho-analytische und psychopathologische Forschungen, vol. 4.

———. 1913. Семейный роман в "Психологии внимания" [Семейный роман в "психологии убийцы"]. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, vol. 1.

---. 1914a. Миф о рождении героя. Пер. Э. Роббинса и Смита Эли Джеллифф. Серия монографий о нервных и психических заболеваниях 18. Нью-Йорк: Издательство нервных и психических заболеваний. (Перевод Rank, 1909.) Перепечатано в книге Филипа Фрейнда "Миф о рождении героя и другие труды" (Нью-Йорк: Винтаж, 1959) и в книге "В поисках героя" (Принстон: издательство Принстонского университета, 1990) со вступлением Роберта А. Сигала.

---. 1914b. Der Doppelgänger [The Double]. Имаго, том 3.

———. 1915. Дас “Шаушпиль” в “Гамлете”: путь к анализу и верстке дихтунга [Пьеса в “Гамлете”: к анализу и динамическому пониманию произведения]. Имаго 4, № 1: 41-51. (Также опубликовано в Rank 1919.)

———. 1917. Гомер: Психологический вклад в историю развития национального эпоса [Электронный ресурс]. Имаго 5, № 3:133-69.

———. 1918. Der Künstler: Ansätze zu einer Sexual-Psychologie [The artist: Preliminaries to a sexual psychology]. 2-е и 3-е изд. Вена: Хеллер.

———. 1919. Психоаналитический вклад в изучение мифов. Internationale Psychoanalytische Bibliothek, vol. 4. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

———. 1924. Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychologie [The trauma of birth and its significance for psychology]. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

———. 1930. Зееленглаубе и Психология [Психология и душа]. Leipzig: Deuticke.

———. 1932. Искусство и художник: творческий порыв и развитие личности. New York: Knopf.

———. 1936. Волевая терапия: Анализ Терапевтического процесса с точки зрения взаимоотношений. New York: Knopf.

———. 1992. Тема инцеста в литературе и легендах. Перевод. Грегори К. Рихтер. Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса. (Перевод Rank 1912a.)

———. 1998. Психология и душа. Перевод. Грегори К. Рихтер и Э. Джеймс Либерман. Балтимор: Издательство Университета Джона Хопкинса. (Перевод Rank, 1930.)

Рассманн, август. 1858. Немецкая героическая сага и ее родина [Die deutsche Heldensage und ihre Heimat]. Ганновер.

Рейк, Теодор. 1915. Пубертатные ритуалы у первобытных людей. Имаго, том 4.

———. 1921. Der eigene und der fremde Gott [The native god and the foreign god]. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Reitzenstein, Ferdinand, Freiherr von. 1909. Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker [The causal relationship between sexual relations and conception in the belief and practice of primitive and civilized peoples]. Zeitschrift für Ethnologie 41:644–83.

———. 1910. Сторченмархен и концепция непорочности [Истории об аистах и концепция непорочности]. Dokumente des Fortschritts.

Riklin, Franz. 1908. Wünscherfüllung und Symbolik im Märchen [Wish fulfillment and symbolism in the folktale]. Лейпциг и Вена: Deuticke.

Роберт, 1892 год. Статья. Philologische Untersuchungen 5:237ff.

Roscher, Wilhelm. 1900. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie [Comprehensive lexicon of Greek and Roman mythology]. Leipzig: Teubner.

Рот. 1847. "Смерть мудреца фон Феридуна в Индии и Иране" [Легенда о Феридуне в Индии и Иране]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 2:216ff.

Schnerer, Karl. 1861. Das Leben des Traumes [Dream life]. Berlin: Schindler.

Schmidt, Hans. 1907. Jona: Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte [Jonah: An investigation on the comparative history of religion]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schmidt, Isaak, et al. 1829. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses [History of the Western Mongols and of their royal family]. Санкт-Петербург: Гретч.

Schneider, Hermann. 1913. Die Gedichte und die Sage von Woldietrich: Untersuchungen über ihre Entstehungsgeschichte [The poems and the saga of Woldietrich: Investigations on the history of their origin]. Мюнхен: Бек.

Шотт, Артур. 1845. Walachische Märchen [Wallachian folktales]. Stuttgart: Cotta.

Schubert, Rudolf. 1890. Геродоты рассказывают о Кире [Рассказ Геродота о легенде о Кире]. Breslau: Koebner.

Schwartz, Friedrich. 1878. Происхождение легенд итальянского народа и основания Рима как отражение индоевропейских мифов. Йена: Костенобль.

Schwegler, Albert. 1870. Römische Geschichte [Roman history]. Tübingen: Laupp.

Сигал, Роберт А., изд. 1990. В поисках героя. Принстон: Издательство Принстонского университета.

Setälä, Emil. 1911. Куллерво-Гамлет: попытка сравнить легенды [Электронный ресурс]. Helsinki: Finnisch-Ugrische Forschungen.

Зойфферт, Бернхард, 1877 год. Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa [The legend of the Lady Genovefa]. Würzburg: Thein.

Шекспир, Уильям. 1988. Гамлет. Ред. Дэвид Бевингтон. Торонто: Бантам.

Siecke, Ernst. 1892. Любовные истории о небесах [Liebesgeschichte des Himmels]. Strasbourg: Trübner.

———. 1897. Die Urreligion der Germanen [Первобытная религия германских племен]. Berlin: Mayer & Müller.

———. 1901. Мифологический бриф [Письма о мифологии]. Berlin: Dümmler.

———. 1908. Гермес альс Монготт [Гермес как бог луны]. Mythologische Bibliothek 2, no. 1. Leipzig: Hinrichs.

Soltau, Wilhelm. 1902. Die Geburtsgeschichte Jesu Christi [История рождения Иисуса Христа]. Leipzig: Dieterich.

———. 1909. Die Entstehung der Romuluslegende [The origin of the Romulus legend]. Archiv für Religionswissenschaft 12, no. 1.

Спик, Джон Хэмминг. 1912. Журнал открытия истока Нила. Лондон: Дент.

Spiegel, Friedrich von. 1871. Эранише Альтертумскунде [Древняя иранская история]. Leipzig: Engelmann.

Spiegelberg, Wilhelm. 1904. Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente [The sojourn of the Hebrews in Egypt in light of the Egyptian monuments]. Leipzig: Hinrichs.

Spielrein, Sabina. 1911. Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox) [О психологическом содержании случая шизофрении (dementia praecox)]. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, vol. 3.

Сторфер, Адольф. 1914. Marias jungfräuliche Mutterschaft [Maria's virginal motherhood]. Berlin: Barsdorf.

Стриндберг, август. 1905. Эйнсам [Одинокий]. Адаптировано Х. Симанном. Leipzig.

Штакен, Эдуард. 1907. Астральные мифы. Leipzig: Pfeiffer.

Тимме, Адольф, 1909. Das Märchen [The folktale]. Leipzig: Heims.

Торренд, Дж. 1910. Сходства с историей Моисея в фольклоре Центральной Африки. Антропос 5: 54-70.

Унгнад, Артур, 1905. Начало становления государства в Вавилонии. Deutsche Rundschau, July.

Usener, Hermann. 1897. Стофф из греческого эпоса [Материал греческого эпоса]. Vienna: Gerold .

———. 1900. Die Sintfluthsagen [Легенды о потопе]. Bonn: Cohen.

———. 1904. Статья. Rheinische Musik-Zeitung, vol. 55.

———. 1907. Рождение и детство Христа. Vorträge und Aufsätze [Lectures and essays]. Leipzig: Teubner.

Вацлав, Т. 1920. "Сказка о дитя судьбы". Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Варендонк, Жюльен. 1908. Les idéals d'enfants [Children's ideals]. Archives de Psychologie, vol. 7.

Völter, Daniel. 1912. Moses und die ägyptische Mythologie [Moses and Egyptian mythology]. Leiden: Brill.

Уорд, Уильям Х. 1886. Заметки о восточных древностях: два цилиндра с вавилонскими печатями. Американский археологический журнал 2, № 1.

Weicker, Georg. 1902. Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst [The soul bird in ancient literature and art]. Leipzig: Teubner.

Welcker, Friedrich. 1865. Эпический цикл. Bonn: Weber.

Уайт, Джон. 1887. Древняя история маори. Веллингтон: Дидсбери.

Винклер, Хьюго. 1895. История Израиля в Einzeldarstellungen [История Израиля на конкретных примерах]. Leipzig: Pfeiffer.

- . 1902. Altorientalische Forschungen [Ancient Asian research]. Leipzig: Pfeiffer.
- . 1904. Die Weltanschauung des alten Orients [The world view of ancient Asia]. Leipzig: Pfeiffer.
- . 1907. Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit [Babylonian intellectual culture in relation to human cultural development]. Wissenschaft und Bildung, vol. 15. Leipzig: Hinrichs.
- Виттельс, Фриц. 1909. Не умри сексуальной [Сексуальной потребностью]. Вена: Стерн.
- Весте, Ф. 1853. Статья. Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, vol. 2.
- Wolzogen, Hans von, trans. 1872. Беовульф. Leipzig: Reclam.
- Wundt, Wilhelm. 1905. Völkerpsychologie [Ethnopsychology]. Leipzig: Engel-mann.
- Wünsche, August. 1907. Aus Israels Lehrhallen [Из учебных залов Израиля]. Leipzig: Pfeiffer.
- Вюрт. 1859. Статья. Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, vol. 4.
- Wurzbach, Alfred. 1905. Жизнь и подвиги умного дворянина Дон Кихота Ламанчского. Leipzig: Hesse.
- Zachariae, Friedrich. 1910. Статья. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 20:145ff.
- Zacher, J. 1860. Die Historie von der Pfalzgräfin Genovesa [The tale of the Lady Genovesa]. Königsberg: Schubert & Seidel .
- Zimmern, Heinrich. 1903. Клинописные надписи и Ветхий Завет [Die Keilinschriften und das Alte Testament]. Berlin: Reuther & Reichard.
- . 1909. Der babylonische Gott Tamuz [Вавилонский бог Таммуз]. Leipzig: Teubner.
- Zingerle, Ignaz von. 1853. Статья. Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, vol. 2.